مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری:

امیدها، تأملات، و چالش‌ها

جلد نهم

موانع استقرار آزادی و حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی



info@aftab.pub

aftab.publication@gmail.com

www.aftab.pub

نشر آفتاب

ناشر سانسور شده‌ها، نشر بی سانسور

شناسنامه کتاب

نام کتاب: **موانع استقرار آزادی و حقوق بشر (جلد نهم)**

نویسنده: **دکتر محمود مسائلی**

نوع ادبی: **حقوق بشر**

نوبت چاپ: **چاپ اول / ۱۴۰۳**

صفحه‌آرایی: **مهتاب محمدی**

طرح روی جلد: **نادیا ویشنوسکا**

ناشر: **نشر آفتاب**

شابک: **۹۷۸-۱-۴۴۵۲-۱۴۰۹-۲**



تقدیم به همه سروان آزاده میهن، جانباختگان راه آزادی، مادران داغ دیده، و پدران قامت شکسته آنان

اگر منظور از دولت و سیاست مجموعه اندیشه‌ها، نهادها، و سازوکارهایی است که زمینه زندگی همراه با آرامش و رفاه نهفته در متن عدالت اجتماعی را برای مردم فراهم می‌آورد, و اگر از رهگذر احترام به حقوق ذاتی مردم و پیشبرد این حقوق آنها را در مقابل راهزنان آزادی مورد حفاظت قرار می‌دهد، هرگز نمی‌توان از سیاست سخن گفت مگر آنکه برآمده از اراده آزاد مردم برای مشارکت فعال و موثر در تعیین سرنوشت خویش باشد. دولت و سیاست هرگز نمی‌توانند بدون تکیه بر حق حاکمیت مردم برای تعیین نوع و ماهیت حکومت بر خود معنایی داشته باشد.

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی :
این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف انسان‌دوستانه و از ناحیه ادای دین به میهن و مردم تهیه شده‌اند .

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند .

استفاده از کتاب با ذکر منبع آزاد است .

فهرست مطالب

پیشگفتار

هرچند حقوق بشر گفتمانی است برخوردار از اسناد بین‌المللی مورد توافق کشورها، ترتیبات، و سازوکارهای اجرایی برای احترام، اجرا، و پیشبرد و ترویج حقوق ذاتی انسان‌ها، در عمل این گفتمان نتوانسته است خود را از تاثیرات بازدارنده تصمیمات کشورها و منافع سیاسی آنان که زیر عنوان ملاحظات ملی و حاکمیتی توجیه شده‌اند، مصون نگهدارد. علت این ناتوانی نیز در ماهیت متفاوت و اهداف موضوعات حقوق بشری با ذات سیاست و دولت به معنی عام و رایج آنها می‌باشد. حقوق بشر دارای ماهیت و اهدافی آرمانی است و می‌کوشد با برداشتن موانع ساختاری از پیش روی مردم برای برخوردار ساختن آنان از آزادی‌های اساسی ذاتی خود، آنها را توانمند سازد. هدف از موضوعات حقوق بشری به سادگی این است که مردم باید بتوانند بر سرنوشت خویش حاکم باشند، فلسفه زندگی خود را آزادانه و بدور از هر نوع اجبار و اکراه تعریف کنند، و در هر جایگاه جامعه که می‌خواهند مقام خود را براساس شایستگی و تلاش‌هایی که بکار می‌برند، تثبیت نمایند. این اهداف متعالی که با آرزوی دیرپای مردم برای رها شدن از ستمکاری مستبدان در طول همه تاریخ امتداد داشته، با تلاش برای تاسیس و شکل‌گیری جامعه‌ای آرمانی، همواره سعی کرده است سیاست‌های سرکوب را به چالش بکشد و راه خود را به سوی جامعه انسانی باز گشاید. از اوایل عصر مدرن این آرمان رهایی‌بخشی بتدریج در نظریه‌های فلسفی متفکران آزادی خواه و در مسیر اندیشه‌های عصر روشنگری به تدریج تکامل یافت. با پایان جنگ جهانی دوم، اندیشه‌های رهایی بخشی راه خود را به سوی نهادینه ساختن و قانونی شدن مفاهیم آزادی و حق در سطح معیارهای مورد قبول بین‌المللی باز کردند. در این هنگام است که گفتمان حقوق بشر در اسناد حقوقی مورد قبول اکثریت کشورها و جوامع جهان قرار گرفت. اما سیاست و دولت، و منافعی که از آن سرچشمه می‌گیرند، و همواره نیز بر پایه ملاحظات قدرت توجیه شده‌اند، به‌عنوان بزرگترین موانع استقرار آزادی و حق، تحقق تلاش‌های مردم را مسدود ساخته‌اند. درحقیقت، رابطه میان مردم و حاکمیت همواره بر مبنای همان ملاحظات قدرت تعریف شده و به اجرا گذاشته شده است.

سیاست قدرت و یا واقعگرایی سیاسی پایه و اساس نه تنها سیاست‌گذاری‌های داخلی، بلکه راهنما و تنظیم کننده روابط میان کشورها را نیز شکل بخشیده است. این نگرش به سیاست‌گذاری معتقد است که جهان دربرگیرنده واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر است، و بنابراین هدف و غایت امر سیاست پیشبرد اهداف از پیش تعیین شده با کمترین هزینه ممکن، برای اداره جوامع می‌باشد. این اهداف نیز بیشتر شامل موضوعات امنیتی و حاکمیتی، ظرفیت و بنیه اقتصادی کشور و زیرساختارهای متناسب با آن، و درنهایت، دیپلماسی و گفتگوها برای تسهیل در رسیدن به آن اهداف می‌باشد. بنابراین، موضوعات مربوط به حوزه سیاست و دولت جایگاهی نمی‌توانند در تبعیت از اهداف هنجاری حقوق بشر قرار گیرند، مگر اینکه مفهوم انسان و حقوقی که شایسته برخورداری از آن است، تحت حاکمیت دولت متصدی امور کشور تعریف شده و مورد حمایت قرار گیرد. به این ترتیب، جهان سیاست به دلیل تلاش برای تامین منافع ملی و اهداف از پیش تعیین شده مرتبط با آن، هرنوع نظم جهانی را که در تقابل با منافع ملی قرار گیرد، از اعتبار تهی می‌سازد. برآیند این نگرش به سیاست در صحنه بین‌المللی چیزی بجز جهانی عاری از نظم نیست که در آن کشورها براساس تصمیم گیری‌های مستقل خود، هرنوع دیدگاه اخلاقی، شامل ضرورت احترام به حقوق بشر، را تا آنجایی ارج می‌نهند که در نگاهی نتیجه گرایانه بتواند تامین منافع آنها را توضیح دهد. به بیان دیگر، جهات سیاست، دولت خصیصه واحدی که در راستای تامین منافع ملی تعریف شده است. بنابراین، حقوق بشر و گفتمان اخلاق به حیطه‌هایی تعلق پیدا می‌کنند که درست یا نادرست بودن آنها به نتیجه خود آن عمل برای رسیدن به امر سیاسی و اهداف آن بستگی پیدا می‌کند. به این ترتیب، سیاست و دولت اغلب به سختی می‌تواند خود را با تعهد اخلاقی واقعی به مواضع هنجاری مانند آنچه در آرمان حقوق بشر متعهد سازد، مگر اینکه آن هنجارها با دیدگاه‌های دولت، سازگار باشد.

به همین دلیل، حقوق بین‌الملل بطور عام، و قواعد حقوق بشر بین‌المللی بطور خاص، نمی‌توانند از ملاحظات سیاسی در امان باشند. سیاست امر عقل‌گرایی ابزاری است، و اگر این عقلانیت بتواند ملاحظات سیاسی و منافع ملی را پاسخ گوید، بخودی خود امری اخلاقی به حساب می‌آید. اخلاق با سیاست آمیخته است و هنجارهای آن متناسب با اهداف سیاسی تعریف می‌شود. در این ارتباط کشورها اخلاق و اصول انسانی، و به تبع آن حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را تا جایی محترم می‌شمارند که با سیاست‌های آنها سازگار باشد. به همین دلیل است که اغلب کشورهایی که خود ناقضان حقوق بشر هستند، یکدیگر را به نقض فاحش حقوق بشر متهم می‌کنند. در این چشم‌انداز سیاسی، ارزش‌های هنجاری مورد نیاز جامعه بین‌المللی و رژیم‌های حقوق بشری به خودی خود نه می‌توانند اعتبار داشته باشند، و نه می‌توانند قدرت الزام‌آوری ایجاد کنند. به همین سان، حقوق بشر بین‌المللی از هر نوع

ارزش تحلیلی برای توضیح اقدامات دولت تهی است. افزون براین، تجربه تاریخی نشان می‌دهد که گفتمان حقوق بشر ارتباط ضعیفی با بهبود واقعی شرایط زندگی مردم در سراسر جهان دارد، زیرا که این گفتمان همواره با منافع تجاری، شرکت‌های بزرگ، گروه‌های فشار، و نهادهای علمی توجیه کننده آن و همچنین رسانه‌ها هم پیوند و همراه بوده است.

آشکارا عیان است که تقابل میان این دو نگرش و حیطه‌های عمل و نیز تقابل میان آنها، بر روش‌هایی تکیه دارند که از جوهره مرکزی سیاست مدرن سرچشمه می‌گیرند. به موجب نگرش وستفالیایی سیاست که از سال ۱۶۴۸ پا به عرصه ظهور گذاشته و با پس راندن نظام پیش‌مدرن راه خود را به سوی آینده باز کرد، کشورها به عنوان تنها بازیگران عرصه بین‌المللی با تکیه بر حق حاکمیت خود عهده‌دار حفظ تمامیت سرزمینی و استقلال سیاسی کشور خود بوده، و برای این مقصود حق انحصاری زور را در اختیار دارند. از نقطه نظر روابط خارجی نیز آنان از قواعدی تبعیت می‌کنند که توسط کشورهای دیگر پیرامون آنها توافق ایجاد شده است. این توافقات سنگ بنای حقوق بین‌الملل، که درحقیقت حقوق میان کشورها می‌باشد، را بنیاد می‌گذارند. بنابراین، هم در حیطه داخلی، و هم در روابط و حقوق بین‌الملل، کشور تنها بازیگر مشروع و شناخته شده است که در راستای ماموریت خود می‌تواند هر آنچه در حیطه این توافقات وجود ندارد را زیر پا گذارد. بی‌تردید، اولین و اصلی‌ترین نیاز حقیقی جوامع انسانی یعنی حق برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق بشر، عدالت اجتماعی، و یا موضوعاتی مانند هویت و فرهنگ هیچ جایگاهی نمی‌توانند در این توافقات بین‌المللی در باره حق حاکمیت کشورها داشته باشند. معاهده وستفالی، به واقع مدلی را فراهم آورد تا به موجب آن الگویی برای ظهور کشورهای مدرن اروپایی و مشخصات آنان بوجود آید و بتواند ماهیت سیاست قدرت و حاکمیت را توضیح دهد. البته کشورهای مستقل مدرن اروپایی به یکباره به وجود نیامدند، بلکه سیر تولد آنها را باید در درون تحولاتی که قرن هفدهم شروع شده و سپس در قرن نوزدهم به اوج خود رسیده، و سپس در قرن بیستم ادامه یافتند، ملاحظه و جستجو کرد. این تحولات ارتباطی با معاهده وستفالیایی نداشتند. اما انعقاد معاهده مذکور نوعی عقلانیت بوجود آورد که می‌کوشید، و هنوز هم بر آن اصرار دارد، ویژگی‌های نظام بین‌المللی کشور(دولت)–محور[1] را تشریح کرده و مشروعیت آنرا هم در حوزه آکادمیک، و هم در حوزه عمل و سیاست، به عنوان تنها مدل مورد قبول تثبیت نماید. از این طریق، نظام وستفالیایی توانست راه ورود موفقیت‌آمیز خود را به حوزه روابط و حقوق بین‌الملل باز کرده و چهره خود را به عنوان تنها سیمای مقبول سیاست بر مبنای حاکمیت کشور به نمایش بگذارد. مهمترین ابعاد این نظام بین‌المللی، توافق در خصوص برابری حاکمیتی کشورها، و

---

[1] It is called nation-state. We propose the keshvar-mehvar in Farsi language, and not doolat-mehvar.

در نتیجه عدم مداخله در امور یکدیگر می‌باشد. حال اگر کشوری به سرکوب شدید مردم خود دست بزند، براساس همان اصل برابری حاکمیتی که در ماده دوم منشور ملل متحد نیز تبلور یافت، هیچ کشور دیگری حق اعتراض و یا مداخله ندارد. طبیعی است که در این عقلانیت کشور(دولت)–محور هیچ جایگاهی برای حقوق انسان‌ها و یا دیگر موضوعات هنجاری مانند عدالت‌خواهی، احترام به اراده حاکم مردمی به عنوان الگویی برای مدیریت مطلوب، و یا موضوعات فرهنگی و یا هویتی باقی نمی‌ماند. سیاست واقعگرایانه حاکمیت–محور همه ابعاد و حوزه‌های زندگی مردم را در بر می‌گیرد.

ابعاد معرفت شناسی موضوع نیز برای درک تقابل سیاست با حقوق بشر قابل توجه می‌باشد. سیاست موضوع درک روش شناسانه متعارف است. یعنی اینکه حوزه سیاست فقط می‌تواند به امور مرتبط باشد که قابل مشاهده و آزمایش تجربی باشند. جستجوی بی‌وقفه قدرت برای امنیت، منافع ملی، رقابت‌پذیری با دیگران برای پیشبرد موضوعات ملی، دیپلماسی و روابط با دیگر کشورها از طریق مجاری میان کشورها، همه اموری تجربی، قابل مشاهده و آزمایش هستند. کشورها نیز ذواتی سیاسی می‌باشند که عهده‌دار اینگونه امر قابل مشاهده و آزمایش می‌باشند. اما موضوعاتی مانند حرمت و کرامت انسان، حقوق ذاتی آنان، موضوعات برابری در میان مردم، احترام به حق حاکمیت آنان، عدالت اجتماعی، و یا موضوعات فرهنگی، باورمندی و وجدان، هویت، برابری‌ها و موضوعاتی از این قبیل قابل مشاهده و اثبات تجربی نیستند، و در نتیجه نمی‌توانند موضوع سیاست باشند. آنها باید تابع سیاست، و به واسطه آن قدرت باشند. هر کجا سیاست قدرت، نظم و امنیت وجود دارد، در آنجا آرامش، رفاه، و روابط قراردادی نیز معنی پیدا می‌کند. دولت‌ها هم متصدی نظم و امنیت برای مردم هستند، بویژه اینکه اینان براساس چارچوبی قراردادی شکل گرفته‌اند تا مدافع حقوق مردم باشند. به سخن بهتر، کشورها ساختارهای اجتماعی می‌باشند که برای حفظ تمامیت ارضی و استقلال سیاسی کشور بوجود آمده، و از این طریق مردم را با نظم بخشی اجتماعی در مقابل موضوعاتی مانند تهاجم خارجی، هرج و مرج داخلی، و یا تهدیدهای خطرناک برای کشور حفظ می‌کنند. بنابراین مردم باید تابع حاکمیت دولت متصدی کشور خود باشند. مفهوم تابعیت در این نگرش وستفالیایی چیزی نیست مگر پذیرش حاکمیت کشور توسط مردم و اطاعت از آن.

این موضوعات نشان می‌دهد که چرا و چگونه سیاست همواره می‌کوشد گفتمان حق را به گوشه ای رانده و حضور قدرتمند خود را زیر عنوان ضرورت‌ها (ملی و یا بین‌المللی) توضیح دهد. اما مبارزات آزادی خواهانه مردم برای دستیابی به رابطه‌ای منصفانه میان دولت و مردم، باز تعریف مفهوم حاکمیت و ملیت، و تلاش برای به چالش کشیدن قدرت دولت، بتدریج کفه ترازو را به نفع مردم سنگین‌تر ساخته است. ظهور نظریه‌ها و رژیم‌های حقوق بین‌المللی و

جهانگیر شدن آنها، افزایش سطح آگاهی‌های مردم نسبت به حقوق ذاتی خویش، شکل‌گیری نهادهای جامعه مدنی ملی و بین‌المللی و تلاشی که برای دفاع از حقوق بشر در پیش گرفته‌اند، نسیم دمکراسی و ضرورت برقراری حاکمیت مطلوب، شکل‌گیری سازمان‌های بین‌المللی با توان نسبی ایجاد فشار بر کشورها، و یا ظهور بازیگران غیردولتی بین‌المللی، شرایط را به نفع حقوق انسان تغییر داده است. در فضای پسا-وستفالیایی، آن عقلانیت کشور(دولت)-محور با چالش‌ها و ناکامی همراه شده است که ضرورت بازبینی همه زمینه‌های سیاسی را فراهم آورده است.

شرایط جهانی شدن را نیز باید در نظر گرفت. در این شرایط دیگر نمی‌توان مفهوم کشور و حاکمیت ملی منصوب به آن را در پوسته سخت خود در برابر امواج آزادی خواهی روزافزون محافظت نمود. رسانه‌های جمعی، فضای مجازی، انقلاب اطلاعاتی و اینترنت، ظهور بازیگرانی که مراکز سنتی قدرت را به چالش کشیده و در مقابل مراکز و مفاهیمی نوین از قدرت و هویت را به نمایش گذاشته‌اند، نگرش‌های کهنه به سیاست را با جدیت تمام به چالش کشیده‌اند بگونه‌ای که مقاومت در برابر آنها تقریبا امکان ناپذیر شده است. فروپاشی اهمیت مرزهای فیزیکی-جغرافیایی همراه با سقوط مرزهای اندیشه سنتی راه را برای تقابل سهمگینی میان حقوق بشر و سیاست قدرت هموار نموده است. دراین شرایط، دیگر نمی‌توان به عقلانیت کشور(دولت)-محور و حاکمیت-مدار برآمده از عقلانیت وستفالیایی اعتمادی داشت.

کتابی که در دست دارید متشکل از نوشتارهایی است به مناسبت‌های مختلفی در جهت توضیح تعامل و تقابل حقوق بشر با سیاست قدرت به تحریر درآمده‌اند. هدف اصلی است نوشتارها این است که توضیح دهد، علی رغم برتری مقام قدرت و حاکمیت کشور و دولت بر اراده انسان‌ها برای تصمیم‌گیری پیرامون سرنوشت خود، مردم این توانایی را دارند تا با تعمیق آگاهی‌های خود، مسیر مبارزاتی قدرتمندی را بر علیه هر نوع مفهومی از کشور و دولت که از شناسایی حقوق ذاتی آنها طفره می رود، آغاز کرده و آنها را ناگزیر به تسلیم در برابر اراده مردم سازند. افزون براین، نهادهایی مانند مذهب و یا سنت‌هایی که همراه با اقتدار دولتی حقوق و آزادی‌های اساسی مردم را نادیده می‌گیرند، نیز باید در نهایت تسلیم اراده آزاد مردم برای تعیین سرنوشت خود شوند.

به لحاظ شکلی این کتاب از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری، شامل فصل‌هایی است که براساس پرسش‌های که از سوی هموطنان گرامی مطرح شده‌اند، نوشته و تنظیم شده است. بنابراین، محتوی کتاب حاضر دربرگیرنده موضوعات عینی و واقعی سیاسی و اجتماعی است که هر روزه مردم با آنها مواجه می‌باشند. هر فصل با پرسش‌هایی که مطرح شده‌اند آغاز شد، و سپس کوشش می‌شود آن پرسش‌ها مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و به شیوه‌ای

علمی، اما به ساده‌ترین شکل ممکن، پاسخ داده شوند. عنوان موانع استقرار آزادی و حقوق بشر به این دلیل برای کتاب حاضر انتخاب شد که اولا پرسش‌های مطروحه از سوی هموطنان، و چند مورد نیز از سوی دوستان افغانستانی، بطور عمده در باره چگونگی موضوعاتی بودند که بر سر راه استقرار حقوق بشر قرار دارند. ثانیا، آن پرسش‌ها نه تنها بطور نسبی با یکدیگر پیوند محتوایی داشتند، بلکه می‌توانند با عنوان *موانع استقرار آزادی و حقوق بشر* تحلیل و تفسیر شوند.

امید که سودمند باشند.
محمود مسائلی – مارس ۲۰۲۴

بخش اول

حقوق بشر و گفتمان رهایی‌بخشی

فصل اول

تعهد رهایی‌بخشی حقوق بشر

اعتراض کردن و طغیان در برابر بیداد ستمگران و رژیم‌های تمامیت‌خواه حق ذاتی همه انسان‌هاست. براساس گفتمان حقوق بشر این حق ذاتی، باید مورد احترام و شناسایی جهان‌شمول قرار گیرد.

وجدان انسانی جهان آزاد دیگر نمی‌تواند شاهد ادامه رنج‌های مردم ستم‌دیده‌ای باشد که از ظلم و جور مستبدان به ستوه آمده‌اند. ازاینروی، در هر کجا ظلم و استبداد رای وجود دارد، ستم‌دیدگان حق دارند بر علیه آن مبارزه کنند. این حق ذاتی آنان است که به موجب حقوق بشر بین‌المللی مورد شناسایی جهان‌شمول قرار است.

به احترام فاطمه سپهری و همه آزادی‌خواهان در بند

پرسش‌ها:

با توجه به سازوکارهای حقوق بشری موجود، و دریافت این حقیقت که آن سازوکارها واقعاً موثر نبوده‌اند، آیا راه دیگری برای مقابله با نظام‌های سیاسی اقتدارگرا وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، بدیل مناسب برای مقابله با رژیم‌های سیاسی سرکوبگر چیست؟ اگر بدیل دیگری وجود ندارد، چگونه می‌توان سازوکارهای کنونی را توانمند و موثر ساخت؟

طرح موضوع

ظهور اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر سال ۱۹۴۸ به عنوان آیینی رهایی‌بخش برای رها شدن از استبداد حاکمیت خودکامه و فریب‌کاران توجیه کننده آن استبداد، این امید را فراهم آورد که با به رسمیت شناختن حقوق و آزادی‌های اساسی مندرج در این اعلامیه، و مسئول نگه داشت حکومت‌ها برای اجرا و پیشبرد آن، جهانی صلح آمیز و عادلانه برای همه

به دست آید. اعلامیه در بند سوم مقدمه این امید رهایی‌بخشی را نوید داده است: "ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین راه چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد". در حقیقت، اعلامیه با تصدیق و شناسایی رسمی حق انسان‌ها برای قیام علیه بیداد، ماهیتی رهایی‌بخشی به خود گرفته است. اما به دلیل پیچیدگی اشکال مختلف و اغلب ناپیدای ستمگری، و پایمال کردن حقوق ذاتی مردم برای برخورداری از آزادی‌های اساسی خود، گفتمان رهایی‌بخشی حقوق بشر به همراه مبارزات مردم در سراسر جهان برای احقاق حقوق حقه خود، از سادگی‌های خوشبینانه حقوق مندرج در اعلامیه به سوی وضع قوانینی موثرتر رهسپار شده است. مقاوله‌نامه‌ها و اسناد حقوقی الزام‌آوری شامل مقاوله‌نامه بین‌المللی مقابله با شکنجه، مقاوله‌نامه علیه همه اشکال تبعیض علیه زنان، و مقاوله‌نامه بین‌المللی برای دفاع از حقوق کودکان، از جمله نمونه‌های برجسته عزم و اراده جامعه بین‌المللی برای دفاع از حقوق قربانیان در برابر رفتارهای غیرانسانی است که آنان را ناگزیر از طغیان علیه ظلم و بیداد نسازد. با این اوصاف، به دلیل حاکمیت ملی-محور بودن محتوی الزام‌آور قوانین حقوق بشر بین‌المللی، و پذیرش اصل حاکمیت کشور به عنوان زیربنای اصلی روابط و حقوق بین‌الملل جاری، هنوز زخم ستم و بیدادگری بر پیکره مجروح ستم‌دیدگان، وجدان هر ناظری را دچار عذاب می‌سازد.

مدت‌ها بود که سخنان کوبنده محمد خداپرست نیشابوری در برابر ظلم و بیداد حکومت اسلامی در فضای رسانه‌ای، لرزه بر تن هر انسان‌دوستی انداخته و اشک همدردی را از چشمان همه آنهایی که یا قربان ستم بوده، و یا با مشاهده بی‌عدالتی‌ها، در رنجی عمیق درگیر می‌باشند، سرازیر می‌سازد. نیشابوری با مشاهده رنج جانکاهی که بیش از چهل سال بر اندام مجروح مردم تحت ستم ایران وارد شده است، به درستی حاکمیت خودکامه نظام به اصطلاح اسلامی را با صدایی بلند به چالش کشید و بهای آنرا نیز با محروم شدن از خانواده و اسارت پرداخت. هدف این نوشتار توضیح این موضوع است که اعتراض کردن و طغیان در برابر بیداد ستمگران با هر شکل حکومتی که باشند، حقی ذاتی برای همه انسان‌هاست. این حق، به موجب همان گفتمان حقوق بشر جاری، بگونه‌ای جهان‌شمول به لحاظ حقوقی نهادین شده و مورد تصدیق و احترام قرار گرفته است. پیشتر از این نیز بخش بزرگی از فلاسفه قیام مردم تحت ستم علیه حکومت‌های ظالم را حق طبیعی آنها می‌دانستند. توضیح جزئیات این حق می‌تواند موجبات غنی‌تر ساختن پیام‌ها و راهکارهای آن در مبارزات رهایی‌بخشی مردم در سراسر جهان، و بویژه ایرانیان آزادی‌خواه باشد.

پیش زمینه‌های روشنگری رهایی‌بخشی

مقاومت مردم در برابر بیدادگری‌های ظالمان نمونه‌های روشن فراوانی را در تاریخ نشان داده است. اما مقاومت در برابر بیدادگری و برانداختن قدرت سرکوبگر مستبدان به عنوان یک حق بشری، پدیده‌ای است که در فلسفه سیاسی مدرن پا به عرضه ظهور گذاشته و سپس در اسناد حقوقی بطور نسبی الزام‌آوری نهادین شده است. در حقیقت فلسفه سیاسی مدرن با طرح موضوع قرارداد اجتماعی، این حقیقت را تصدیق کرده و برای مردمان توضیح داده است که حاکمان از حق قدرت نامحدود برخوردار نیستند و هرگاه از ابعاد قراردادی حکومت با مردم عدول کنند، مردم حق دارند در مقابل حاکم قیام کرده و او را از میان بردارند. به عنوان مثال، جان لاک در *دو رساله در باب حکومت* توضیح این عقیده را مطرح می‌سازد که حقوق حاکمیتی مطلق نیست، حاکمان هیچ حق طبیعی برای آنچه می‌خواهند انجام دهند نیستند، بنابراین هرگاه از حدود قراردادی عدول کنند، مردم حق دارند بر علیه این حکومت قیام کنند. اگر چه حاکمان بر اساس قرارداد و عهدی که دارند می‌توانند حاکمیت خود را بر مردم اعمال کنند، اما این به معنی آزادی برای انجام هرکاری که دلشان بخواهد نیست. هنگامی که مردم در معرض خودکامگی حاکمان قرار می‌گیرند، به بدبختی کشیده می‌شوند، و خود را در معرض استفاده نادرست از قدرت خودسرانه می‌بینند، حق دارند بر سر حاکمان فریاد بزنند. هر چقدر هم آنها مقدس و الهی باشند، و یا از بهشت فرود آمده باشند، این حق قیام کردن برای مردم باقی می‌ماند.

مردمی که بر خلاف حق عموماً مورد بد رفتاری قرار گرفته‌اند، درهر فرصت مناسبتی که به دست آید، آماده خواهند بود تا از بار سنگینی که بر دوش آنها نشسته است، بکاهند. آنها فرصتی را آرزو می‌کنند که برای ایجاد تغییرات به دنبال آن هستند. (۱۶۸۹: ۲۲۴)

موضوع بر حق بودن مقاومت در برابر ظلم و یا قیام علیه نظام‌های سیاسی خودکامه ستمگر نه تنها در این واقعیت قرار دارد که اساسا بیدادگری بر علیه حرمت و ارزش ذاتی انسان است، و به همین دلیل انسان‌ها باید به مقابله با آن برخیزند، از مهمتر اینکه مقاومت در برابر ستمگران و قیام علیه مستبدان لازمه حفظ حیات اجتماعی سالم و آرام نیز می‌باشد. این دو بعد یکدیگر را تکمیل می‌کنند زیرا که اساسا بدون وجود نظم اجتماعی عادلانه امکان تحقق حقوق ذاتی انسان و احترام به ارزش و شخصیت آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. موضوع این است که مستبدان ستمگر به دلیل خوی شریرانه و تبه کارانه‌ای که دارند، منافع اجتماعی و خیرعمومی را نادیده می‌گیرند، و در نتیجه موجبات

ویرانی جامعه را فراهم می‌آورند. بنابراین، برای حفاظت از ارزش‌ها و نظم اجتماعی باید به حقوق انسان‌ها احترام گذاشت، و به همین سان با ارزش گذاشتن به حقوق مردم، مفهوم جامعه معنی و قوام پیدا می‌کند. اگر بنیادهای جامعه رو به زوال بگذارد، هیچ انسانی نمی‌تواند روی آرامش و زندگی مطابق با شان و کرامت انسانی خود داشته باشد. بنابراین، مقابله با ستمگران تبهکار امری اجتناب ناپذیر است. منظور این است که نمی‌توان درخصوص مفهوم ذات خردمندی به نام انسان اندیشه کرد، بدون اینکه حیات با شان و ارزشمند او را نادیده گرفت. انسان و ارزش بیکران هویت انسانی او به عنوان ذاتی خردمند، ذاتاً با ستمگری و تبه کاری ناسازگار و غیرقابل جمع است.

درحقیقت، اصل و قاعده‌ای روشن و قابل درک برای همه انسان‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد هرگاه حقوق ذاتی مردم زیر پا گذاشته می‌شود، صرفاً به این دلیل است که مستبدان خودکامه انسانیت و ارزش مطلق شرافت انسانی آنان را انکار می‌کنند. این ذات خودکامه و تمامیت خواه مستبدان است که در تصورات متوهم گونه خود، مردم را فروتر دانسته و اساسا تمایلی به پذیرش ارزش ذاتی آنان ندارند. این توهمات که با آسیب‌های روانشناسانه نیز همراه است، با تکیه بر توجیهات ایدئولوژیک، مخصوصا هنگامی که پای مذهب در میان باشد، دیگران را دشمنان فرضی تصور می‌کند که راه گریزی مگر تسلیم در برابر اراده حاکم و نظام تحمیلی آنها نباید داشته باشند. طبیعی است که اینگونه حکومت‌ها می‌کوشند ظرفیت اندیشه کردن مردم را تحت کنترل و هدایت خود گیرند تا بتوانند پایه‌های حکومتی خود را توجیه کنند. در این حالت چه چیزی بهتر از مذهب می‌تواند باورها و اراده مردم را تحت کنترل گرفته و آنها با عنوان وظیفه‌ای مذهبی و برای رسیدن به سعادت در دنیای دیگر، به تسلیم در برابر خودکامگی مستبدان تبهکار برانگیزد. به همین دلیل، یک چنین نظامی هرگز و تحت هیچ شرایطی قادر به درک مفاهیم بلند مرتبه‌ای مانند آزادی و اراده آزاد مردم برای تصمیم‌گیری نیست. ذهنیت متوهم و جامد آنان‌هایی که داعیه رهبری در اینگونه جوامع را دارند، آنچنان محقر و ظلمانی است که هیچ نوری نمی‌تواند آنرا از ظلمت تصلب بیرون آورد. بنابراین، راه دیگری باقی نمی‌ماند مگر اینکه مردم در برابر این حاکمان مستبد قیرام کنند. هر فرد انسانی به دلیل داشتن ظرفیت فهمیدن می‌تواند، و می‌بایست، همه تلاش خود را برای مقابله با تبهکاری مستبدانی که همه ارزش‌های جامعه را به قهقرا کشانده‌اند، به کار گرفته و با آنان مبارزه کند.

چنین انقلاب‌هایی با سوء مدیریت‌های کوچکی در امور عمومی اتفاق نمی‌افتند. اشتباهات بزرگ حاکمان، بسیاری از قوانین اشتباه و ناخوشایند، و همه لغزش‌های ضعف انسانی — اینها، موجبات شورش مردم را فراهم می‌آورد. هرگاه مجموعه‌ای مداوم از سوء استفاده‌ها، دروغ‌ها

و ترفندها، که همه به یک شکل انجام می‌شوند، برای مردم نمایان شوند، و آنها که تحت ظلم قرار گرفته‌اند.... جای تعجب نخواهد بود که آنها باید خود را برانگیزند و سعی کنند قدرت حاکم را در دستان خود قرار دهند تا به اهدافی که در ابتدای شکل‌گیری دولت برای آن تصور می‌کردند، برسند. وقتی آن اهداف محقق نمی‌شوند، حکومت‌های مبتنی بر نام‌های کهن و آیین‌های پر زرق و برق بهتر از وضعیت طبیعی و یا هرج و مرج محض نیستند. در واقع، آنها بدتر هستند، زیرا در چنین حکومت‌هایی مصیبت‌هایی به همان اندازه که در وضعیت طبیعی است، بر مردم تحمیل می‌کنند، و در نتیجه درمان برای آن برای مردم دشوارتر و مشکل‌تر است. (۲۲۴)

در نتیجه اینگونه شرارت‌ها و خودکامگی‌هاست که مردم حق دارند در برابر حکومت قیام کنند. خودکامگی اینگونه حکومت‌ها مایه اصلی هر نوع بی‌عدالتی است. لاک توضیح می دهد که هرگاه تلاش‌های غیرقانونی علیه آزادی‌ها یا دارایی‌های مردم صورت می‌گیرد، آنها از اطاعت از حکومت مبرا هستند، و ممکن است خشونت را در قبال آن حکومت در پیش گیرند. "چه کسی فکر می‌کند که صلحی قابل تحسین بین قدرتمندان و ضعیفان باشد، وقتی بره به طور منفعلانه گلوی خود را در اختیار گرگ مستبد قرار می‌دهد تا پاره شود؟"

اگر هدف حکومت، خیر و صلاح بشر است. کدام برای بشر بهتر است: اینکه مردم همیشه در معرض اراده بی حد و حصر استبداد باشند، یا اینکه حاکمان گاهی با مخالفت‌هایی مواجه شوند که در استفاده از قدرت خود افراط می‌کنند و از آن برای نابودی و نه حفاظت از اموال مردم خود استفاده می کنند؟ (۲۲۹)

لاک ادامه می‌دهد که دفاع از خود جزئی از قانون طبیعت است و نمی‌توان آن را حتی در برابر خود پادشاه برای جامعه انکار کرد. اگر پادشاه با نفرت، خود را نه صرفاً علیه این یا آن شخص، بلکه در برابر بدنه کشوری که رئیس آن است، قرار دهد و با سوء استفاده غیرقابل تحمل، ظالمانه بر همه یا بسیاری از مردم ظلم کند، مردم حق قیام بر علیه او دارند. اما این فقط یک دفاع است و نه حمله به این و آن، وحتی در دفاع از خویش نیز باید خود را به احترام و مرزهای انسانی عبور کنند. در این قیام علیه ظالمان نیز هدف فقط اعاده حقوق مردم است و نه خشونت ورزی و انتقام گرفتن. درواقع، مردم حق قیام کردن در برابر ستمگری حاکمان، حتی اگر خود را نماینده خداوند بدانند، دارند. هدف این قیام، نه خشونت‌ورزی، بلکه استراد حق و بازگرداندن نظم قانونی مورد توافق میان مردم و حاکمیت می‌باشد.

علاوه بر همه این توضیحات، بازیابی ریشه اصلی نابرابری‌ها، ظلم‌ها، و آشفتگی‌های جامعه بشری، و فقر و نابرابری را باید در ناکامی مردم در تبیین اصل مقدس انسانیت، و انسان به عنوان ذاتی قائم به خویش، جستجو کرد. یعنی اینکه اگر مردم نتوانند این واقعیت را درک

کنند که هیچ راهی برای آنان برای تحقق هویت انسانی خویش مگر از طریق مبارزه با دشمنان آزادی و انسانیت وجود ندارد، امکان برخورداری از یک زندگی سالم برای آنان امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگر قرار باشد جامعه انسانی روی خوشبختی ببیند نمی‌تواند خود را از احترام و تعهد کامل به اصل انسانیت برهاند. این اصل که انسانیت به طور کلی در هر نهاد آفریده خردمندی به‌عنوان غایتی مستقل است که باید به دور از هرگونه شرطی مقدّس شمرده شده و مورد احترام قرار گیرد. این امر تنها طریقی است که توان برقراری رابطه برادری، زندگی ارزشمند، و عدالت‌جویی را دارد.

بنابراین، اعتراض و مقاومت در برابر بیداد و ستمگری دارای دو ویژگی بارز می‌باشد. اول اینکه مبارزه با ظلم حق ذاتی انسان است. هرگاه و در هر کجا به حقوق مردم تجاوز صورت گیرد، به هر بهانه و عنوانی که باشد، مردم نه تنها حق بلکه وظیفه دارند علیه متجاوزان به حقوق ذاتی خود قیام کنند. دوم اینکه مردم باید در برابر خودکامگی قیام کنند برای اینکه بتوانند روابط عادلانه در جامعه خود برقرار سازند. این دومین ویژگی از ضرورت عدالت خواهی برای حفظ منافع جمع سرچشمه می‌گیرد. درحالی‌که اولین ویژگی اعتراض و دادخواهی قربانیان ستم را محقّ می‌سازد تا برای حقوق از دست رفته خود تلاش کنند، دومین ویژگی مبارزه همه اعضای جامعه را بر می‌انگیزد تا برای دفاع از حقوق قربانیان نقض فاحش حقوق بشر با آنها هم صدا و همراه شوند. بنابراین، مبارزه با ظلم شامل دو ویژگی حق و تکلیف است. از یکسو، حقوق بشر مظلومان و ستم‌دیدگان ایجاب می‌کند که آنها خود را از بیدادگری و استبداد رها سازند. از دیگر سو، این تعهد اخلاقی و انسانی برای شاهدان بیدادگری وجود دارد تا برای همراهی و توانمند سازی قربانیان ظلم و بی‌عدالتی آنها را یاری نمایند. این دومی بویژه می‌تواند ابعاد سیاسی مبارزات مدنی برای عدالت‌خواهی را نیز برجسته‌تر سازد.

این ابعاد رهایی بخشی حقی قیام کردن به توضیحات بیشتری نیاز دارد. جان لاک، که پدر معنوی اندیشه فلسفی مدرن و نیز نظام سیاسی لیبرال در قرن هفدهم می‌باشد، بدیع ترین نظم هم پیوندی میان دو بعد مبارزه با بیدادگری، یعنی حق مظلومان برای رهایی و تعهد دیگران برای عدالت‌خواهی را توضیح داده است. در اینجا بازهم می بایست به *دو رساله در باب دولت* مراجعه کرد تا این ابعاد ضرورت مبارزه با ظلم را به شکل نظریه‌ای سیاسی برای هم عصران خویش در جهان امروز و نیز نسل‌های آینده توضیح داد. "استبداد یعنی اعمال قدرت فراتر از حق (تفویض شده) که هیچکس چنین حقی نمی‌تواند داشته باشد". (۱۹۲) کتاب *دو رساله* در اصل نوشته‌ای در باب حق و ضرورت رهایی از نظام‌هایی است که با عنوان ادعایی حقوق الهی عرصه را بر مردم تنگ کرده‌اند. در رساله اول، لاک با ارایه

دلایل روشنی توضیح می‌دهد که حکومت‌های الهی هیچ حقی در باب حکمرانی خود بر مردم ندارند و تنها سیستمی که می‌بایست سنگ بنای سیاست در جامعه را بنیاد نهد، همانا از اراده آزاد مردم برای مشروعیت بخشیدن مردم به آن نظام سرچشمه می‌گیرد. علت طرح این استدلال نوین این است که در حقیقت قدرت سیاسی باید برخاسته از اراده آزاد مردم و حقوق ذاتی آنان باشد چرا که در قانون طبیعی همه مردم آفریدگانی آزاد و برابر می‌باشند. هیچکس بر دیگری غلبه و برتری ندارد، مگر اینکه به موجب قراردادی، انسان‌ها به فرد و یا افرادی این اجازه را بدهند تا به نمایندگی از سوی آنان عهده‌دار حفاظت از نظم و همزیستی عادلانه در جامعه باشند. "برای درک صحیح قدرت سیاسی، و جستجوی ریشه‌های آن، باید در نظر گیریم که همه انسان‌ها در حالت طبیعی از آزادی کامل برای هدایت امور خود برخوردارند". (۱۰۶) بنابراین حکومت‌داری نه تنها موضوع قراردادی اجتماعی میان حاکم و شهروندان می‌باشد، از همه مهمتر می‌بایست همواره در چارچوبه الزامات همان آزادی کامل مردم شکل گیرد؛ به این معنی که باید با وجدان اخلاقی و عقلانیتی متین (یا روشنگرانه)[۲] همراه باشد. (۱۰۸) از اینروی، حکومت کردن به معنی اجازه داشتن برای انجام هر کاری نیست بلکه باید با معیارهای عقلایی برخاسته از آزادی‌های اجتماعی و سیاسی همراه بوده و به هیچ عنوان باعث اذیت و آزار، شامل آسیب جسمی، زیان برای سلامتی، ضربه به اموال و دارایی‌های مشروع مردم، و نیز به ستوه آوردن آنها نشود. "مردمان براساس عقل با هم زندگی می‌کنند، هیچ کس روی زمین در مقامی بالاتر از آنها قرار ندارد که بتواند اختیار قضاوت میان آنان را داشته باشد". (۱۱۳)

درحقیقت، جامعه مدنی براساس آزادی و اختیار آدمیان پایه ریزی می‌شود و به همین دلیل هم به آنها جوامع آزاد می‌گویند، یعنی جوامعی که براساس فلسفه لیبرال آزادی‌های مدنی و سیاسی اداره می‌شوند. در جوامع لیبرال، یا آزاد، اصل برخورداری از حاکمیت مستقل فردی برای تصمیم‌گیری نظم اجتماعی و سیاسی را به سوی عدالت جویی هدایت می‌کند. در نتیجه آزادی و عدالت اجتماعی به هم می‌آمیزند؛ گویی آزادی و تعهد برای عدالت اجتماعی از طریق پیوندی ضروری و اجتناب ناپذیر روحی متفاوت از نظام‌های سلطه‌گر به کالبد جامعه دمیده می‌شود. برآیند یک چنین فضای آزادی خواهانه و عدالت جویانه همانا احساس آرامش و راحتی مردم، و در نتیجه آن، انگیزش آنان برای مشارکت فعال در تامین خیر عمومی خواهد بود. (۱۴۶) طبیعتاً جامعه لیبرال این توانایی را خواهد داشت تا از ایجاد تعصبات، قضاوت‌های

---

[2] Moral conscience and calm reason (Intellectuality)

یک جانبه، بروز نزاع‌های غیرعقلایی، و هر نوع رفتاری که نظم عمومی مبتنی بر آزادی خواهی را مورد تهدید قرار دهد، را جلوگیری نماید. درحقیقت، در جوامع لیبرال، شهروندان خود موضوع قانون، منبع، و اجرای آن خواهند بود. هرگاه فردی داعیه برتری بر دیگران را داشته باشد، حضور او مانع و دشمن اصلی آزادی‌های اساسی و حقوق مردم خواهد بود. در واقع آنان می‌خواهند هرم‌های هدایت جامعه را غصب کرده و با حیله‌هایی خود را بالاتر از دیگران معرفی نمایند. اینان ستمگران جباری هستند که فقط به منافع شخصی خود نظر دارند و خیرعمومی بطور کلی برای آنان بی معناست. در این حالت نظام اجتماعی فرو می‌ریزد و حالت دشمنی و سیاست‌های حذفی جانشین آزادی‌خواهی و عدالت جویی می‌گردد.

هرگاه جامعه به چنین شرایطی وارد شود، نظام سیاسی به پایان عمر خود نزدیک خواهد شد زیرا که حاکمیت مبتنی بر اراده آزاد مردم، یعنی حکومت مبتنی بر قانون اساسی، جای خود را به حاکمیت مطلقه یک فرد و یا گروهی از مستبدان خواهد داد. اگر چنین شرایطی ایجاد شود، مردم حق دارند رضایت خود برای پذیرش قانون، و بطور کلی نظام سیاسی حاکم، را پس بگیرند. به عبارت روشنتر، هرگاه قانونی که براساس اراده آزاد مردم به وجود آمده است، فراموش شود، هرگاه نمایندگان واقعی مردم از حضور در مجمع قانونگذاری منع شوند، و یا هرگاه قدرت خارجی (خواه بطور مستقیم یا غیر مستقیم) بر زندگی مردم مستولی شود، مردم حق اعتراض برای دادخواهی دارند تا بتوانند نظام حاکم را سرنگون سازند. این حق تا به آنجا ادامه می‌یابد که مردم بتوانند از طریق قیام علیه حکومت حق خود را باز پس گیرند. معمولا مستبدان سیاسی علی رغم سوگندی که برای حفاظت از حقوق مردم خورده‌اند، تمایل به انجام تعهدات خود ندارند. در اینگونه شرایط است که قانون مردمی مضمحل و استبداد شکل می‌گیرد. "اگر قانون به ضرر دیگران تمام شود، و یا پایان یابد، استبداد آغاز می‌شود". (۱۹۳) در نظر داشته باشیم که استبداد برای توجیه حضور خود به بالاترین مقام مملکت حکم مصونیت از هر نوع خطایی را اعطا می‌کند و از طریق جعل قانون به گماشتگان آن این اجازه و قدرت را می‌دهد تا به آسانی مردم را مورد ظلم قرار داده، هستی آنان را غارت کرده، و اقدامات خود را مطابق با قانون توجیه پذیر بدانند. برای اینان نیز قانون منبعی الهی دارد و حاکم نیز خود را صلاحیت دار برای تحمیل آن قانون به مردم می‌داند. آن قانون باید به دلیل تعارض ماهوی با عدالت خواهی انکار شود. (۱۹۴) در حقیقت این حق ذاتی مردم است که از اجرای قانون خود-ساخته حاکم جبار سرپیچی کرده و در برابر آن ایستادگی کنند.

ولی این فرآیند مقاومت، و حتی قیام در مقابل مستبدان، بنا بر دلایلی با تاخیر مواجه می‌شود. فرضاً مردم به سختی می‌خواهند عادات خود در باره زندگی مشقت بار را تغییر دهند.

آنها زمانی عاصی شده و به قیام روی می‌آورند که حاکم مستبد آنها را به ستوه آورد. مردمی که بر خلاف حقوق حقه و طبیعی که دارند، با آنان بد رفتاری می‌شود، باید بر علیه حاکم مستبدی که به عنوان نماینده خدا پایه‌های قدرت خود را بر دوش آنها قرار داده است قیام کنند. (۲۰۳) این حق ذاتی مردم است که حاکم جبار را از طریق قیام خود سرنگون سازند. و در این ارتباط، حقوق مردم برای سرنگون ساختن مستبد نماینده خدا بر روی زمین، ماهیت دفاع از خود را دارد و از طریق قوانین جاودانه طبیعی برای آنان این حق برقرار است. "دفاع از خود بخشی از قانون طبیعت است؛ هیچکس نمی‌تواند آنرا از جامعه دریغ دارد..." (۲۰۸) در شرایط استبداد، مردم راه چاره دیگری بجز قیام علیه نظام حاکم نمی‌توانند داشته باشند. و در این شرایط مردم صاحب نظرترین داوران قضاوت در خصوص رفتار حاکم جبار هستند. مردم به خوبی می‌توانند قضاوت کنند که آیا حاکم براساس معیارهای انسانی حقوق بشری و آزادی‌های اساسی رفتار می‌کند و یا اینکه راه خودکامگی پیشه کرده است. مردمی که با چشمان خود ظلم، فساد، و تباهی را می‌بینند، و حاکم جبار و خادمان درگاه او نیز حاضر نیستند با مردم همراهی کنند، قیام آخرین راه چاره است؛ و این راه گریز ناپذیر حق ذاتی مردم برای دفاع از خویش است. "مردم عالی‌ترین مقام تصمیم‌گیری هستند، و این حق آنان است که قانون‌گذاری را در اختیار خود گیرند، یا آنرا به شکل دیگری در آورند، و یا آنرا در اختیار کسان دیگری، آنگونه که خود تشخیص می‌دهند، و می‌دانند برایشان خوب است، قرار دهند". (۲۱۳) هر نوع توجیهی برای انکار این حق مردم نه تنها پایه‌ای عقلایی ندارد، بر خلاف حق و عدالت، و در نتیجه مغایر با ارزش و حیثیت ذاتی انسان است.

گوهر رهایی‌بخش حقوق بشر

آیا مقررات بین‌المللی حقوق بشر این توضیحات فلسفی را تایید می‌کند؟ پاسخ را به سختی می‌توان در تصدیق و یا انکاری ساده، و یا در دوگانه‌گرایی سیاه و یا سفید دیدن، قرار داد. با این اوصاف می‌توان در جهت تایید پاسخ مردم به تمامیت خواهی مستبدان استدلال حقوق بشری فراهم آورد و برای این منظور پیشنهاد این نویسنده این است که برای تحقق هدف می‌توان حتی فقط بر تفسیر موسع فلسفی و حقوقی فقط به یک جمله از مقدمه اعلامیه جهانی بسنده کرد.

عموما کسانی اعلامیه جهانی حقوق بشر را مورد مطالعه قرار می‌دهند تا اهمیت آنرا به عنوان ضامن آزادی عدالت و صلح در جهان معرفی نمایند، ممکن است کمتر به روح ناظر بر

اعلامیه آنگونه که در مقدمه توضیح داده شده است توجه داشته باشند. این در حالی است که مقدمه اعلامیه بازتاب دهنده آیین نوینی است که می‌بایست بر رفتار انسانی در سراسر جهان نظارت داشته باشد.

نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدامات وحشیانه ای انجامیده که وجدان بشر را برآشفته‌اند و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد، و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلا م شده است.

اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر بعنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد.

این بیانیه بی‌نظیر به منزله توصیف چهره جهانی است که در آن هر کسی باید از ترس سرکوب و اقدامات غیر انسانی مستبدان، به هر شکل و تحت هر لوای آیینی (ایدئولوژیک)، در امان باشند. این آرزویی دیرپاست که بباید جامعه عمل به خود پوشد. پس نمی‌تواند بدون پشتوانه بوده و در حد ایده آلی غیر واقعی تلقی شود. تکیه بر قید "عالی‌ترین آرزوی بشر" در بند مذکور مقدمه اعلامیه این ضرورت را ایجاب می‌سازد که جهان بیش از این نمی‌تواند و نباید شاهد خودکامگی دیکتاتورها باشد. الینور روزولت، اهمیت بند مذکور را به خوبی توضیح داده و تصدیق می‌کند که تهیه کنندگان اعلامیه جهانی همه بر این حقیقت اعتراف داشتند که آزادی حق مردم ذاتی است. این ذاتی بودن است که می‌تواند آن آرزوی دیرپا را عملی سازد. این حقیقتی است که جهان بر آن توافق دارد. بنابراین نمی‌تواند از مردم سلب شود. آزاد زیستن و صاحب اختیار امور خود بودن ذاتی هستن انسان است. به همین دلیل "شرایط دنیای معاصر ما باید شامل سازوکارهای حمایتی باشد تا به موجب آن فرد احساس امنیت و عزت داشته باشد". و جهان باید اهمیت شناسایی حق ذاتی مردم برای آزاد زیستن را دریابد و تصدیق کند. به نظر روزولت، تأثیر این تاکید بر آرزوی زندگی داشتن در شرایط آزادی ارزش آموزشی بالایی دارد. "در واقع ، من فکر می کنم که این بیانیه تا حد زیادی به پیشرفت آموزش مردم جهان کمک خواهد کرد".[۳] رنه کاسین، نماینده فرانسه در تدوین اعلامیه جهانی، و برنده جایزه صلح نوبل در سال ۱۹۶۸، به شیوه‌ای بدیع اهمیت تاکید بر ذاتی بودن حقوق مردم برای آزاد زیستن را اینگونه توضیح می‌دهد: "پیشرفت جهان نمی‌تواند بر روی خاکستر (ویرانه) های رنج انسانی بنا شود. این هدف حقوق بشر است". (همان) یعنی جهان

[3] https://www.facinghistory.org/universal-declaration-human-rights/roosevelt-malik-cassin-reflections-human-rights

آزاد نمی‌تواند شاهد رنج‌های مردم تحت ستم باشد. در هر کجا ظلم هست، حق مردم برای اعتراض و مبارزه با ستمگری امری ذاتی و اجتناب ناپذیر است.

شایان ذکر مجدد است که حق ذاتی آزاد بودن به عنوان "عالی‌ترین آرزوی انسان" در مقدمه اعلامیه جهانی، ارکان آیینی انسانی را تاسیس می‌کند که در آن انسانیت مفهوم یافته و راه را برای زندگی صلح آمیز عادلانه فراهم می‌آورد. در حقیقت نمی‌توان تصور جهانی عاری از ظلم و جنگ طلبی داشت مگر اینکه آن آرزوی دیرپا برای احترام به حقوق و ارزش ذاتی مورد تصدیق عام و جهان‌شمول قرار گیرد. به همین دلیل است که بند اول اعلامیه با توضیح روشنتری اهمیت ارزش ذاتی و حقوق مردم برای دستیابی به "عالی‌ترین آرزوی بشر" می‌پردازد: "تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حرمت و کرامت و حقوق با هم برابرند". وقتی محوریت آرزوی عالی انسان برای آزاد زیستن می‌تواند شرایط زیستن صلح‌آمیز و عادلانه را فراهم آورد، به انسان این اجازه اخلاقی و قانونی را می‌دهد تا برای احقاق حقوق از دست رفته خود در برابر خواست ناقضان حقوق بشر قیام کنند. اعلامیه جهانی این توضیح روشن حق ذاتی را در بند ۲۲ زیر عنوان حق داشتن امنیت اجتماعی و یاری طلبیدن از جامعه بین‌المللی برای دستیابی به آن به رسمیت شناخته است:

هر شخصی به عنوان عضو جامعه، حق امنیت اجتماعی دارد و مجاز است با کمک مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ضروری برای حفظ حرمت و کرامت و رشد آزادانه شخصیت خود را، با توجه به تشکیلات و منابع هر کشور، به دست آورد.

نکته شایان توجه در این تاکید بر حق داشتن برای یاری طلبیدن از دیگران برای احقاق حقوق پایمال شده، این است که به دلیل تنوع و گستردگی، و چه بسا تعارض، موضوع ماهیت و چرایی ذاتی بودن حق انسان، جامعه بین‌المللی به این نتیجه رسیده است که باید به اجماعی همپوش برای اهمیت ارزش ذاتی حق پرداخت صرفنظر از اینکه منبع الهام آن چیست.

هرچند در مقام عمل، اجرای موثر حمایت از حقوق ستم‌دیدگان در برابر ناقضان حقوق بشر هنوز در مراحل ابتدایی آن قرار دارد، این امید را باید همچنان پر شور برپا نگاه داشت که "عالی‌ترین آرزوی انسان" برای رهایی از ظلم حقی ذاتی است که جهان بر آن به توافقی عام رسیده است. مردم حق دارند با نظام جابر تحت هر عنوانی که بکوشد حاکمیت خود را توجیه کند مبارزه نماید. آگاهی از این حق می‌تواند مسیر مبارزه را عمیق‌تر و گسترده‌تر ساخته و در نهایت سرنگونی نظام سرکوبگر و تمامیت‌خواه را به همراه آورد. شاید یکبار دیگر این بیان کاسین برای همه ما آموزنده باشد که *جهان آزاد نمی‌تواند شاهد ادامه رنج‌های مردم*

باشد. پس در هر کجا ظلم هست، ستم‌دیدگان حق دارند بر علیه آن مبارزه کنند. مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر این اجماع جهان‌شمول را تصدیق، و بنابراین آنرا امری حقوقی و لازمه دستیابی به حقوق ستم‌دیدگان می‌داند. مبارزه با ظلم یک حق بشری است و جامعه برای پیشبرد آن تعهدی اخلاقی و حقوق دارد. علاوه براین باید از طریق آگاهی‌های لازم و آموزش های صحیح اراده ای سیاسی برای پیشبرد مقاومت در برابر ظلم به وجود آید.

فصل دوم

دمکراسی خواهی و رهایی از استبداد

هر انسان عقلایی می‌تواند امر اخلاق و قاعده عام وجهان‌شمول را درک کند، بدون اینکه حتّی نیاز باشد فکر کند که چگونه چنین قانونی امکان دارد. این اوامر از درون طبیعت قوهٔ عقل سرچشمه می‌گیرد. بنابراین هر انسان خردمند آنرا پذیرا شده و متابعت می‌کند.

کانت، *بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق (۴۵۳)*

به احترام شیدای همدانی، شاعر میهن‌دوست و آزادی‌خواه

پرسش‌ها

اگر دمکراسی حکومت مردم است، این مردم چه کسانی هستند؟ آنها که انتخاب می‌شوند، چه کسانی هستند و چگونه و تحت چه ضابطه‌ها و معیارهایی انتخاب می‌شوند؟ آنانی که انتخاب می‌کنند چه کسانی هستند و تحت تاثیر چه نگرش‌ها و یا معیارهای عقلایی سیاسی کسانی را برای رهبری جامعه سیاسی بر می گزینند؟ اساسا منظور از انتخاب کردن شایسته‌ترین مردم برای مدیریت جامعه، و شیوه‌ها و فرآیندهای انتخاباتی چه می‌باشد؟ با آنانی که با معیارهای رایج دمکراسی‌ها و تصمیم اکثریت نمی‌توانند هماهنگی داشته باشند، چگونه می‌بایست رفتار می‌شود؟ آیا رای اکثریت و محاسبه عددی آن می‌تواند عدالت را در جامعه برپا دارد؟

طرح موضوع

برگرفته از دو واژه یونانی "دموس" و "کراتوس"،[۴] یعنی مردم و حکومت، دمکراسی مفهومی سیاسی است که برای توصیف جامعه آرمانی بکار می رود که در آن مردم برخود

---

[4] Demos and Kratos = Democracy

حکومت می‌کنند. بنابراین، دمکراسی در نقطه مقابل همه اشکال حکومت‌های استبدادی قرار می‌گیرد. از ۲۵۰۰ سال پیش که حکومت دمکراسی به عنوان الگوی مردمی اداره سیاسی جامعه در یونان باستان و در دولت–شهر آتن اجرا شد، بحث‌ها و گفتگوهای انتقادی در مورد کارایی آن نیز شکل گرفت. ارسطو، به عنوان مثال، تصور می‌کرد که دموکراسی حکومت قانون را تضعیف می‌کند زیرا پایه‌های این مدل حکمرانی بر پایه آرای اکثریت قرار گرفته است. اگر اینان که با رای اکثریت مردم انتخاب می‌شوند، و به این طریق قدرت خود را بر جامعه اعمال می‌کنند، تصمیمی بگیرند آن تصمیم معادل عدالت تلقی می‌شود زیرا در یک دموکراسی ناب، این اراده اکثریت حاکم است، و نه قانون و یا اخلاق است اداره امور را تعیین می‌کند. در کتاب *سیاست*، ارسطو این معضل دمکراسی‌ها را بخوبی توضیح می‌دهد. "در دموکراسی مناصب به روی همگان باز است و اراده مردم بر قانون غلبه می‌کند". (۱۹۴۳: ۳۹) در نتیجه، اگر، به‌عنوان مثال، مردم تصمیم بگیرند که یک نفر به دلیل تخلف فاحشی که انجام داده است باید اعدام شود، هیچ قانونی علیه مجازات اعدام نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد. از همه مهمتر اینکه اتفاق نظر و هماهنگی میان همه اعضای جامعه در خصوص موضوعات مهم شکل گیرد، در غیر این صورت حکومت اکثریت جامعه به انشقاق و هرج و مرج کشیده می‌شود.

نقش توده‌های مردمی که آگاهی لازم برای درک امور سیاسی را ندارند نیز باید در نظر داشت. بنابراین، هرگاه "یک عوام فریب ژنرال می‌شود، یا زمانی که سیاستمداران برای جلب رضایت مردم ناآگاه با یکدیگر رقابت می‌کنند". (۴۱) بزرگترین خطرات در پیش روی جامعه قرار می‌گیرد. علت این موضوع هم کاملا روشن است. دمکراسی‌ها براساس اصولی تعریف می‌شوند. اولین آنها آزادی است. نتایج حاصل از اعمال آزادی در دمکراسی‌ها این است که "اکثریت عددی قدرت عالی را به دست می‌گیرد، و در نتیجه آن هر انسانی هر گونه که دوست دارد زندگی می‌کند". (۴۳) دمکراسی، به معنای اکثریت عوام، همانند حکومت فردی و یا حکمرانی گروهی اندک نمی‌تواند منافع عمومی جامعه را تامین نماید. (۱۴۰)

این استدلال‌ها از آغاز توسط فلاسفه مطرح شده است تا بتواند مفهوم منافع کل جامعه را در برابر هر نوع انحصار قدرت محافظت نماید. سختی شرایط بویژه هنگامی اتفاق می‌افتد که اکثریت مانع از برخورداری اقلیت روشنفکر برای راهنمایی جامعه می‌شوند. در این شرایط است که تعادل در امور جامعه جای خود را به بی‌نظمی و بیقراری می‌دهد زیرا در اینگونه روش حکومت‌داری شهروند عادی به افرادی بی کفایت و تنبل تبدیل، و درعین‌حال سر به هوا تبدیل می‌شود. پیشتر از ارسطو، افلاطون در کتاب *جمهوری* این مشکلات دمکراسی به

معنی انتخاب شدن برای رهبری جامعه براساس شمارش عددی آرای مردم عادی و ناآگاه را یاد آوری کرده و توضیح داده بود که دمکراسی به معنی حکومت از سوی شهروندان نا آگاه در درون خود استبداد اکثریت را تولید و به دیگران تحمیل می‌کند. بنابراین در حالی که دمکراسی از درون الیگارشی سر بر می‌زند، خود زمینه ساز استبدادی پنهان می‌شود. اما مردم همچنان می‌پندارند که "دموکراسی بهترین است" که به این دلیل این تنها رژیمی است که در آن هر کسی آزاد است. و این آزادی "ارزش زندگی کردن دارد". (افلاطون، ۱۹۹۱: ۲۴۰) اما مشکلات پیچیده و چهره پنهان استبداد از هر رژیم دیگری بیشتر است زیرا دمکراسی بزرگترین شکل برده داری انسان‌ها را زیر عنوان آزادی پنهان می‌سازد. (ص۲۴۲) در اینجا مردم "همه کسانی هستند که کار خود را انجام می‌دهند، اما در امور دخالت نمی‌کنند و مالکیت زیادی ندارند. ولی هر زمان که جمع می‌شوند، پرتعدادترین و مستقل ترین طبقه را در یک دموکراسی را تشکیل می‌دهند." (۲۴۳) در نظر بگیرید که همین مردم منبع قانون می‌شوند، و قانون آن دمکراسی را ادراه می‌کند. اما آیا این قوانین می‌توانند منافع جمع و خیر عمومی را تامین کنند؟ آیا دموکراسی (حکومت دموکراتیک) می‌تواند تضاد بین استقلال و اراده فردی، یعنی برخورداری از آزادی، و اقتدار سیاسی را کاهش داده و یا از میان بردارد؟

پرسش را جان استوارت میل دو هزار سال بعد مورد توجهی دقیق قرار داده و آنرا با مقتضیات جامعه مدرن توضیح می‌دهد. در کتاب *در باره آزادی*، استوارت میل استدلال می‌کند که اصلا چنین چیزی امکان ندارد زیرا "در دموکراسی‌ها استبداد اکثریت مانع اصلی در برابر برخورداری مردم از آزادی است". (میل، ۲۰۰۱: ۸) استبداد اکثریت در حال حاضر به طور کلی شامل شرارت‌هایی است که جامعه باید در برابر آن مراقب خود باشد. حمایت از مردم در برابر ظلم فرمانروا کافی نیست. بلکه باید در برابر تمایل جامعه برای تحمیل عقاید و اعمال خود به عنوان قواعد رفتاری دمکراتیک بر اقلیت و کسانی که با تحمیل عقاید اکثریت مخالف هستند، آزادی معنا پیدا کند. (۹) پرسش هنوز با گذشت بیش از ۲۵۰۰ سال بعد از افلاطون و ارسطو، و حدود ۲۰۰ سال پس از میل، همچنان محل تامل دارد: آیا رای اکثریت مردم به جمهوری اسلامی به منزله دمکراسی است؟ اگر تعداد آرای مردم ملاک و معیار قضاوت می‌باشد، چرا همان جامعه هیجان زده و ناآگاه آنزمان که از درون اعتقادات مذهبی خود تصمیم گرفته بود، امروز به فطرت و ملامت خود را درافکنده است؟

دمکراسی چیست

ساده‌ترین تعریف را می‌توان اینگونه ارائه کرد: دمکراسی یعنی حکومت مردم بر مردم، توسط مردم، برای مردم.[5] اما این تعریفی آرمانی از سوی آبراهام لینکلن ساده انگارانه است؛ گویی حتی فرضی محال است که دمکراسی با این ماهیت آرمانگرا امکان تحقق با همه توانایی خویش داشته باشد. آن خوشبینی آرمانی توسط لینکلن بر پایه این فرضیه قرار گرفته بود که ملت نوین امریکا بر مبنای آزادی‌های مدنی و سیاسی شکل گرفته و از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که انسان‌ها همه برابر هستند. بنابراین، همان برابری آزادی‌های ذاتی و بنیادین این ضرورت را ایجاب می‌سازد تا این مردمان خود بر خود حکومت کنند. ریشه‌های این خوش بینی را می‌بایست در اندیشه‌ها و باورهای مذهبی لینکلن که به روشنی در گفتار او در خصوص دمکراسی نمایان است بخوبی و روشنی مشاهده کرد: "این ملت، تحت فرمان خدا، تولد جدیدی از آزادی خواهد داشت – و آن حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم، از روی زمین هرگز نابود نخواهد شد".

یک چنین ساده انگاری آرمان‌گرایانه باعث شده است تا مفهوم دمکراسی توسط آیین‌های سیاسی مختلف به استخدام در آمده و یاری رسان اهداف آنها باشد. لیبرال دمکراسی، دمکراسی مردمی، دمکراسی سوسیالیستی/اجتماعی، دمکراسی مسیحی، و یا دمکراسی اسلامی، همه داعیه حکومت مردمی را دارند، هرچند که فاصله آنها با حکومت مردم بر مردم توسط مردم به آسانی قابل اندازه گیری نیست. در جوامع لیبرال اروپایی و امریکای شمالی که از درون یک فرآیند تاریخی ۳۰۰ ساله مبارزه با استبداد بیرون آمده بودند، دمکراسی با فرضیات لیبرال فردگرایانه آمیخت. اما به دلیل همان ذات لیبرال خود با فلسفه قانون اساسی پیوند یافته و دفاع از آزادی‌های فردگرایانه با به عنوان معیار اندیشه عدالت در مرکز مفهوم دمکراسی قرار داد. علت این عطف توجه به اولویت بدون قید و شرط آزادی‌های فردگرایانه این بود که فلسفه ناب لیبرال نمی‌تواند این آزادی‌ها را به تصمیمات دمکراتیک محدود سازد. در مقایسه با این نگرش لیبرال به دمکراسی، ترجمان سوسیالیست دمکراسی، و یا در افراطی‌ترین شکل آن، یعنی دمکراسی مردمی، به سادگی آزادی‌های فردگرایانه را به تصمیم جمع در اکثریت وابسته می‌سازد. به همین ترتیب، و شاید افراطی‌تر از دمکراسی‌های سوسیالیستی و مردمی، حکومت دمکراسی مذهبی اساسا هر نوع مفهوم از آزادی و یا مردم و

---

[5] See Abraham Lincoln Online:
http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm

اجتماعی سازی را در دایره مذهب توضیح می‌دهد. در این الگوهای دمکراسی که فاصله بسیار زیادی با مفهوم دمکراسی آرمان‌گرایانه از نوع لینکلن دارند، هر چند انتخابات وجود دارد، اما به دلیل بی معنا بودن فضای انتخاباتی و ناآگاهی‌های انبوه مردم، در اصل هیچ نوع مفهوم آزادی، تفکیک قوا، و مسئولیت پذیری قابل تصور نمی‌باشد. علاوه براین، خطر تفرقه میان گروه‌های مسلط و گروه‌هایی که در اثر تصمیم گیری‌ها به حاشیه رانده شده‌اند وجود دارد. دراین شرایط نابرابری‌های واضح و غیرقابل انکار، واژه مردم با نگرشی حداقل گرایانه به ضعیف‌ترین شکل و معنی خود نزول پیدا می‌کند.

با این حال، و با همه تردیدهایی که در باره توانایی عملی و تحقق آرمان حکومت مردم بر مردم و توسط مردم وجود دارد، تقاضا برای دمکراسی توسط متفکران از یک سو، و ستم‌دیدگان از دیگر سو همچنان عاجل و در همه جوامع جاری است. این اصرار بر دمکراسی نشان از نیاز مردم برای پایان بخشیدن به همه اشکال حکومت‌های مستبد و رهایی یافتن از ظلم و سرکوب آنها می‌باشد. بنابراین، در قلب این انتخاب دمکراتیک، دولتی برگزیده توسط مردم از طریق انتخاباتی منظم، آزاد، شفاف، و منصفانه قرار دارد. از اینروی بی دلیل نیست که آبراهام لینکلن دمکراسی را با آزادی و برابری همه مردم همراه و هم پیوند می‌داند. این پیوند نه تنها از آزادی‌های بنیادین ذاتی دفاعی جانانه و بی چون و چرا به عمل می‌آورد، و آنرا بر دیگر آزادی‌ها مقدم می‌سازد، از همه مهمتر در همه مراحل سیاست‌گذاری داخلی و بین‌المللی، فرد و تصمیمات مستقل عقلایی را معیار تشخیص و قضاوت قرار می‌دهد. افزون براین، دفاع بی قید و شرط آزادی‌های فردگرایانه می‌تواند از ابعاد مدنی و سیاسی حکومت مطلوب مردم بر مردم و برای مردم فراتر رفته و مدلی برای توسعه یافتگی جوامع فراهم می‌آورد. این ویژگی‌ها، همچنان دمکراسی را با همه انتقاداتی که بر آن سایه انداخته است، به الگوی مطلوب حکومت داری و بویژه برای جوامعی که توسط نظام‌های مستبد تمامیت خواه اداره می‌شوند، تبدیل ساخته است. به موجب این دلایل، دمکراسی از مرزهای ملی، هویتی، تاریخی، هویتی، و مذهبی فراتر رفته و به تنها مدل مطلوب نظام حکومتی تبدیل شده است. به همین دلیل، مدل مطلوب دمکراتیک با حقوق بنیادین و ذاتی بشر آمیخته و فلسفه رهایی‌بخشی را در مسیر مبارزات مردم ستم‌دیده قرار می‌دهد. این ویژگی‌ها برجسته و غیر قابل انکار دمکراسی، این مدل حکومتی را به نسخه درمانی برای نارسایی‌های دمکراسی و علاج دردهای آن تبدیل ساخته است. جان دیویی این نقطه نظر را توضیح می‌دهد: "تنها راه درمان بیماری‌های دمکراسی دمکراسی بیشتر است". (۲۰۰۸: ۳۲۵) البته دمکراسی بیشتر به عنوان علاج نارسایی‌های دمکراسی آنگونه نیست که بر بنای همان پایه‌های غیر قابل اتکا

قرار گیرد. بلکه منظور از آن عبارت "نشان دهنده نیاز به بازگشت به خود آرمان، و توضیح و تعمیق آن، و نیز بهره بردن از استعداد خویش برای درک معانی آن برای نقد کردن و باز-ساختار جلوه‌های سیاسی آن می‌باشد". (۳۲۵)

با در نظر داشتن تعاریف یادشده و همچنین راه‌های غلبه بر نارسایی‌های دمکراسی می‌توان ویژگی‌ها برجسته دمکراسی را می‌توان در چهار خصیصه ذکر کرد:

۱. دمکراسی در ذات خود ارزشمند است زیرا مشارکت، فراگیری، و تنوع را در کل دیدگاه در خود جای می‌دهد. این خصیصه ذاتی، دمکراسی را به برنامه مطلوب حکومتی در برابر تمامیت خواهی، افتراق و انشقاق در جامعه، و سرکوب آنهایی که برچسب اقلیت متفاوت به آنها زده می‌شود، قرار می‌دهد. بنابراین، دمکراسی ذاتاً ارزشمند است. یعنی ارزشی ذاتی دارد.

۲. از نقطه نظر عمق ویژگی‌ها و توانایی‌های خویش، دمکراسی فرآیندی مشارکتی اما فعال، آگاهانه، و انتقادی را فراهم می‌آورد که در آن شهروندان فرصت پیدا می‌کنند خود را با همه تفاوت‌های هویتی، فرهنگی، مذهبی، و نژادی که دارند بیان نمایند. این ارزش رهنمون ساز دمکراسی راه را برای تحمیل آراء و عقاید اکثریت بر اقلیت‌ها مسدود می‌سازد. دمکراسی از این نقطه نظر ارزشی هدایت کننده دارد. یعنی ذات آن با جهت گیری‌های در برگیرنده همراه است. در نتیجه دمکراسی سازنده است.

۳. دامنه دمکراسی آنگونه فراخ و گسترده است که می‌تواند نگرانی‌ها، پرسش‌ها، انتظارات، و رهنمودهای مردم را دریافت داشته و هیچکس از این فرایند مشارکتی حذف نمی‌شود. بنابراین، دمکراسی شهروندان را بر می‌انگیزد تا فعالانه در رفع مشکلات و نارسایی‌ها مشارکت داشته و با ارائه پیشنهادات و نقطه نظارت خویش واقعیت‌های ناشنیده اجتماعی و نیازهای محلی را در همه زوایای سیاست‌گذاری بکشاند و به اصلاح امور کمک نماید. از این زاویه دید دمکراسی ارزش ابزاری دارد. یعنی اینکه دمکراسی نه تنها دارای ارزش ذاتی و سازنده دارد، ابزاری سودمند برای غلبه بر مشکلات بر مبنای مشارکت مردم نیز می‌باشد.

۴. از آنجاییکه تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها توسط مردم تعیین می‌شود، دمکراسی دارای ارزشی اخلاقی است که از همان مردم-محور بودن آن سرچشمه می‌گیرد. بنابراین می‌بایست اذعان داشت که دمکراسی ذاتاً ارزشمند، سازنده، ابزاری اما اجتناب ناپذیر برای منافع اجتماعی و خیر عمومی، و اخلاقی است.

این ویژگی‌ها دموکراسی را با مفهوم جمهوریت پیوند می‌دهد. در اینجا به نظر می‌رسد که این دو مفهوم تفاوت‌های عمده‌ای دارند. منظور این است که دموکراسی که از دو واژه یونانی "دموس" و "کراتوس" یعنی حکومت مردم بر مردم سرچشمه می‌گیرد. یعنی در همه

جا رای مردم حی و حاضر است. اما جمهوریت از ریشه‌های لاتینی "رس" و "پابلیکوس"[۶] برآمده و نشان دهنده امری عمومی است. اندک دقتی نشان می‌دهد که این ریشه شناسی می‌تواند به تفاوت‌های فلسفی میان دو نوع حکومت اشاره داشته باشد. دموکراسی متکی بر رای مردم است. اما جمهوریت علاوه بر رای مردم بر امور عمومی تاکید می‌کند. آیا این دو مفهوم با یکدیگر متفاوت و حتی متضاد هستند یا اینکه می‌توانند با یکدیگر هم نهاد شوند؟

برای تامل در خصوص امکان هم نهادین ساختن این دو مفهوم ، می‌بایست مقداری بیشتر تفاوت‌های میان آنان توضیح داده شود. دمکراسی لیبرال همواره حقوق و آزادی‌های فردی را بر هر امر دیگر ترجیح می‌دهد. نفوذ جان لاک در این نگرش حکومت‌داری غیر قابل تردید است. در رساله دوم در باب حکومت، که در فصل پیشین به آن پرداخته شد، اساس حکومت را بر بنای آزادی قرار داده و در بیان دولت لیبرال متصدی امور کشور توضیح می‌دهد که حکومت به معنی حافظ آزادی است و نه اختیار داشتن برای هر کاری. برای تاکید بر اهمیت آزادی، پیشتر در توصیف حالت طبیعت، یعنی شرایط که در آن نظم اجتماعی هنوز برقرار نشده است، توضیح می‌دهد که در آن شرایط نیز آزادی ملاک و معیار رفتار اجتماعی است. بنابراین برای درک شرایط حق سیاسی "باید در نظر بگیریم که همه انسان‌ها به طور طبیعی در چه وضعیتی هستند، و آن وضعیت آزادی کامل برای نظم بخشیدن به رفتارهای آنان است." (لاک، ۱۱۶) همه کس حق برخورداری از این آزادی‌های بنیادین را دارد، مشروط بر اینکه برخورداری از آن آزادی‌ها موجبات اذیت و آزار برای دیگران را فراهم نیاورد. نتیجه مستقیم برخورداری از حق آزاد بودن برای همه مردم، امر برابری همه در برخورداری از آزادی است. بنابراین این آزادی باید برای همه محفوظ بماند و نباید آنرا به معنی مجوز داشتن برای انجام هر کاری دانست." اگر چه انسان برخورداری از آزادی حق غیرقابل کنترلی برای تصاحب شخص یا دارایی خود دارد"، اما این حق به معنی "مجوز انجام هر کاری نیست". (لاک: ۱۷) در حقیقت، حتی در شرایط فقدان نظم اجتماعی حمایت کننده حقوق مردم، مفهوم آزادی باید معنایی منطقی و خردمندانه داشت باشد. یعنی طوری مورد استناد قرار گیرد که مانع برخورداری دیگران از همان آزادی نباشد.

در مقایسه با این تفسیر بی‌نظیر آزادی به عنوان سنگ بنای امر جامعه و سیاست، نظریه جمهوریت مفهوم آزادی را با کل مردمانی که در یک کشور زندگی می‌کنند در پیوند قرار می‌دهد. جمهوریت فهم و درکی از آزادی را بنای کار قرار می‌دهد که به قول روسو همه

---

[6] Res + Publicus = The republic

مردمان یک جامعه را شامل شده و مالکیت عمومی بر کشور را در اختیار همگان قرار دهد. آزادی فرصتی نیست که تعلق به یک گروه خاص باشد که بر کشور حکومت می‌کنند. درواقع، مفهوم آزادی بگونه‌ای شگرف موجب تصور نادرست آن می‌شود. در آغازین فراز کتاب *قرارداد اجتماعی*، روسو این ادراک نادرست ار مفهوم آزادی را توضیح می‌دهد:

انسان آزاد به دنیا می‌آید اما همه جا در بند است. او که فکر می‌کند ارباب دیگران است، اما خود برده تر از آنهاست. این تغییر چگونه به وجود آمد؟ من نمی‌دانم. چه چیزی می‌تواند آن را مشروع کند؟ این سوالی است که فکر می کنم بتوانم به آن پاسخ دهم. (روسو: ۱)

به نظر او توزیع این آزادی ذاتی باید برای همگان فراهم باشد. در حالی که آزادی در اختیار گروه‌های خاصی قرار گرفته است. این گروه‌های خاص هرگز آنقدر قوی نیست که بتواند همیشه مسلط باشد، مگر اینکه این قدرت خود را به مفهوم حقوق و اطاعت از آن قدرت را به وظیفه تبدیل کند. (۲) در دمکراسی‌ها این معنی حق و همچنین وظیفه در نگاه اول کاملا قابل قبول به نظر می‌رسد، اما خیلی سطحی است. این سردرگمی ها باعث شده است تا تمدن انسانی به موازات خود نتواند مفاهیم انسانی مفاهیم متعالی حقوق و آزادی‌های همه مردم را تامین کند. "چشم پوشی از آزادی، به معنی فراموش کردن حیثیت انسان، حقوق بشر، و حتی وظایف {حاصل از} آن است". در نتیجه یک "چنین فراموشی با فطرت انسان ناسازگار است". (۶) در این شرایط مردم شهروند تلقی نمی‌شوند. بلکه فقط به عنوان موضوع و تابع قانون به حساب می‌آیند. بنابراین، پرسش اصلی همچنان بی پاسخ باقی مانده است: چگونه با هم در درون بافت و ساختارهای اجتماعی زندگی کنیم، بدون اینکه حقوق و آزادی‌های خود را قربانی آن سازیم؟

در اینجا جمهوریت می‌تواند پاسخی برای این پرسش فراهم آورد. شکل حکومت باید به گونه‌ای باشد که به مردم بیاموزد که در حقیقت آنها چه کسانی هستند، و چگونه می‌بایست با هم زندگی کنند. "شکلی از جامعه باید بوجود آید که با توانمندی مشترک از شخص و دارایی هر یک از اعضای دفاع و محافظت کند. به موجب این شکل زندگی اجتماعی، همه با یکدیگر متحد می‌شوند، اما تنها از خود پیروی کرده و به همان اندازه آزاد باقی می‌مانند". (۶) در این شکل حکومتی مردم یاد می‌گیرند چگونه با یکدیگر زندگی کنند و درعین‌حال آزادی‌های بنیادین خود را نیز محفوظ نگهدارند. این شکل زندگی اجتماعی یک مجموع جمعی و اخلاقی متشکل از مردمی را به وجود می‌آورد که صدای آنان در جمع شنیده می‌شود که از همین اتحاد خویشتن مشترک، زندگی و اراده آن سرچشمه می‌گیرد. بنابراین فرد انسانی برای یافتن خویشتن خویش و ابراز فردیت خود به جامعه متکی می‌شود، اما درعین‌حال آزادی

تصمیم‌گیری خود را نیز محفوظ نگه می‌دارد. از اینروی جامعه سیاسی متشکل از انسان‌های آزاد و مستقل و برابر، و درعین‌حال مقید به امر اجتماعی می‌باشد. به همین دلیل اینچنین جامعه سیاسی نمی‌تواند با رای همگان (اکثریت) اداره شود. بلکه باید رای عمومی، یعنی همه مردم، بر آن ناظر باشد. به عبارت بهتر، در این گونه اجتماع سیاسی مردم برای حفظ منافع فردی با یکدیگر پیوند برقرار نمی‌سازند. آنچه آنان را گرد هم می‌آورد منافع عمومی جامعه و خیرعمومی است، اما این خیر عمومی از طریق اراده آزادانه مردم مفهوم پیدا می‌کند. این نوع زندگی سیاسی که در پرتو قرارداد اجتماعی مدل روسویی ساخته می‌شود را می‌توان اینگونه توضیح داد، آنگونه که روسو آنرا تشریح می‌کند:

آنچه انسان با قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد این موارد می‌باشد:

- آزادی طبیعی او
- حق نامحدود برای هر چیزی که او می‌خواهد و می‌تواند به دست آورد.

اما در نقطه مقابل آنچه ا به دست می‌آورد شامل:

- آزادی مدنی و اجتماعی
- مالکیت هر چیزی هر آنچه که در اختیار دارد.

اگر بخواهیم این موارد را در تراز سنجش قرار دهیم، باید تمایز قائل شویم میان:

- آزادی طبیعی، تنها توسط اراده خود فرد محدود می‌شود، از
- آزادی مدنی که تنها با اراده عمومی می‌تواند محدود شود". (۹)

روسو بیشتر توضیح می‌دهد که در جامعه مدنی یک انسان آزادی اخلاقی به دست می‌آورد. زیرا در حالی که اطاعت از قانونی که برای خود تجویز می‌کند، از اصل برخورداری از آزادی محروم نمی‌ماند. این تفسیر فوق العاده از اراده عمومی جامعه در مقایسه با اراده همه {اصل اکثریت}، مفهوم جمهوریت را با دمکراسی هم نهاد می‌کند. در حقیقت مردم براساس اراده آزاد خویش بر خود حکومت می‌کنند. اما این مردم با آزادی کامل خویش برای حقوق اجتماعی خود تلاش می‌کنند. بنابرین، امر سیاسی نیز یک فعالیت جمعی است که منافع اجتماعی را به عنوان هدف اصلی حوزه صلاحیت خود انتخاب می‌کند. می‌توان یک جمع بندی ساده از مفهوم جمهوریت همراه با دمکراسی را اینگونه تشریح کرد. در حالت دمکراسی شهروندان (خواه مستقیم، و خواه غیر مستقیم) در دولت مشارکت دارند، در شکل جمهوری حکومت، مالکیت کشور و مدیریت آن امری عمومی است. به این ترتیب، دمکراسی با جمهوریت با یکدیگر حالت هم نهادین پیدا می‌کنند. در ایالات متحده امریکا، این ملازمه و هم نهادی به شکلی ظریف شکل گرفته است. بنابراین در حالی که فلسفه اختیارگرایی متاثر

از نظریه لاک مالکیت عمومی را محترم می شمرد، منافع جامعه نیز زیر عنوان فدرالیسم و تفکیک قوا محفوظ مانده و محافظت می‌شود.

اصول دمکراسی

هرچند توضیحاتی برای دمکراسی به عمل آمد، اما برای ساده سازی مفهوم و بیان صریح و روشن آن می‌توان دمکراسی را بر مبنای اصولی مشخص تعریف کرد:

- دمکراسی با حقوق بشر ملازمه دارد. اما از نقطه نظر ارزش ذاتی خود، حقوق بشر فراتر و بالاتر از مفهوم دموکراسی می‌باشد. علت تقدم و برتری حقوق بشر نسبت به دمکراسی در کارکرد حکمت مطلوب قرار دارد. دموکراسی زمانی می‌تواند عملکرد صحیح داشته و وظایف خود را به خوبی بر عهده گیرد که بر مبنای حقوق بشر تعریف شده و ساختار یافته باشد. در حقیقت، این افراد انسانی هستند که با اراده آزاد خویش حکومت و قوانین را در نظام دموکراتیک تعیین می‌کنند. از این روی و از نقطه نظر تقدم و تأخر دو مفهوم، و در نظر داشتن ارزش‌های هنجاری و اخلاقی مورد نیاز جوامع، حقوق بشر نشانگر اهمیت برخورداری افراد از آزادی‌های اساسی خویش است. به همین جهت حقوق بشر ضمن آمیختگی ذاتی با دمکراسی، بر آن پیشی گرفته و هر نوع قضاوت درباره عملکرد دمکراسی را به رعایت حقوق بشر و پیشبرد آن منوط می‌سازد. شایان ذکر است که موضوع حاکمیت در دموکراسی‌ها زمانی مشروعیت پیدا می‌کند که بر آمده از حق حاکمیت آزادانه افراد برای چگونه زیستن و تعریف فلسفه حیات خویش باشد. به عبارت روشنتر، دموکراسی چیزی نیست مگر امر حاکمیت عمومی که از اراده آزادانه همه افراد سرچشمه می‌گیرد. دمکراسی باید حقوق بنیادین همه مردم شامل حق حیات آزادانه و امنیت شخصی را برای همه در مرکز همه سیاست‌گذاری‌ها قرار داده، و برای تضمین آن از طریق برقراری آزادی‌های مدنی و سیاسی (یعنی لیبرتی ها) مشارکت مردم در تصمیم‌گیری ها را تسهیل کند.
- انتخابات آزاد، شفاف، و منصفانه لازمه اجرایی ساختن دمکراسی است. اما انتخابات باید شکلی فرآیندی، سنجیده، و خردمندانه داشته باشد تا بتواند فضای معناداری از ضرورت انتخاب و تصمیم‌گیری در خصوص تعیین نوع حاکمیت را برای شهروندان فراهم آورد. این گونه ویژگی‌ها برای انتخابات با تکیه بر مفهوم شهروندی، این ضرورت را ایجاب می‌نماید تا در توسعه سیاسی و اجتماعی مردم اهتمام لازم به عمل آید تا آنها بتوانند با آگاهی و دانش کافی و لازم در فرآیند های انتخاباتی شرکت کنند. از این روی انتخابات یک امر مقطعی و

حالتی از اموری نیست که در شرایط خاصی شکل گرفته و به زودی مضمحل شود. بلکه انتخابات به منزله فرآیندی عمیق در جهت توسعه رشد افکار سیاسی و اجتماعی مردم است تا بتوانند به درستی تشخیص دهند که برای برقراری دموکراسی چگونه باید انتخاب کنند. علاوه بر این انتخابات به عنوان یک فرآیند معنادار با مفاهیم دربرگیری و شفافیت می‌آمیزد و می‌بایست به صورت ادواری و با برنامه ریزی‌های مسئولانه و آگاهانه به اجرا در آیند.

- حکومت قانون بی‌تردید ضروری‌ترین همه ابعاد ماهیتی دموکراسی را شامل می‌شود زیرا حکومت قانون از آزادی‌های فردی و مشارکت مردم در زندگی سیاسی محافظت به عمل آورده و حکومت را در قبال تصمیمات خود مسئول نگه می‌دارد. در نظر داشته باشیم که این مسئولیت با حساب پس دهی همراه میباشد یعنی اینکه کشور در قبال قصور و کوتاهی خود در انجام وظایف باید مسئول باشد و درعین‌حال به دلیل آسیب‌های حاصل از قصور در انجام وظایف دمکراتیک باید حساب پس دهد.[۷] در نتیجه حکومت قانون باید در مرکز مفهوم دموکراسی قرار گیرد. و برای اینکه بتواند بخوبی اجرا شود می‌بایست قوه قضاییه مستقلی در کشور وجود داشته باشد که از همه مردم دفاع کند. در حقیقت حکومت قانون لازمه تامین امنیت انسان و آزادی‌های ذاتی و بنیادین اوست. بدون حکومت قانون دمکراسی روح و معنای حقیقی خود را از دست می‌دهد.

- تفکیک قوا برای جلوگیری از تعرضات قوه مجری به حقوق و آزادی‌های اساسی مردم از لوازم ضروری دموکراسی می‌باشد. این تفکیک که اساسا در قوانین اساسی تبلور می‌یابد، به عنوان سیستم به عنوان سیستم کنترل و تعادل نیز شناخته می‌شود، زیرا به هر یک از این قوای کشور اختیارات خاصی خود را به عهده می‌گیرد و اجازه ورود به حوزه وظایف دیگر قوا را ندارد. در حقیقت، قوه مقننه از قانونگذاری خود در اداره امور استفاده می برد، قوه مجریه آن قوانین را اجرایی می‌سازد، و قوه قضائیه بر این امور نظارت قضایی اعمال می‌کند.

- حضور مجلس قانونگذاری متشکل از نمایندگان مردم که در نتیجه یک انتخابات آزاد، شفاف، و عادلانه شکل گرفته است، برای اعمال اراده سیاسی مردم در دمکراسی‌ها اجتناب ناپذیر است. در حقیقت مجلس قانون‌گذاری تجلی اراده آزاد همه مردمی است که می‌خواهند آزادی‌های خود را تابع قانون ساخته ولی درعین‌حال این تابعیت را به رعایت حقوق بشر خود منوط سازند. به همین دلیل مجلس قانون گذاری نه تنها می‌بایست وظیفه اصلی

---

[7] Accountability and responsibility

خود همواره حقوق همه مردم را در نظر داشته باشد، می‌بایست پیوسته علل و چرایی تصمیمات و قوانین اتخاذ شده را به اطلاع مردم برساند.

- دموکراسی و حکومت مردم بر مردم در متن و ساختار خود با تکثر و گوناگونی ارزش‌ها و عقاید و فرهنگ‌ها می‌آمیزد. علاوه بر این گروه‌های مختلف برای رسیدن به اهداف خود شامل ویژگی‌های هویتی، فرهنگی، مذهبی، نژادی، و جنسی، و یا گروه‌های نفوذ از نقطه نظر سهم خواهی در دموکراسی‌ها منقش اصلی را ایفا می‌کند. دموکراسی باید این تکثر و گوناگونی را در همه مراحل اجرای اتخاذ تصمیم‌ها و سیاست‌گذاری‌ها و همچنین اجرای آنها در نظر داشته باشد تا روح دموکراسی محفوظ باقی بماند. جامعه دموکراتیک می‌بایستی امکان تعامل و همپرسگی را میان همه گروه‌ها فراهم آورده و آنها را از طریق نهادهای جامعه مدنی در ارتباط مستقیم و پیوسته با نهاد دولت قرار دهد.

- آزادی رسانه‌ها نه تنها حیات دمکراسی‌ها را تضمین می‌کند، با شفاف سازی و اطلاع رسانی به موقع مردم را در جریان واقعیت‌های پیچیده و موضوعات پشت پرده قرار می‌دهند. رسانه‌های آزاد تریبون مناسبی را برای مردم فراهم می‌آورند تا آنها بتوانند صدای خود را رساتر ساخته و اقدامات غیر دمکراتیک دولت را مورد نقد و چالش قرار دهند. به دلیل همین عملکرد خود، رسانه‌های جمعی قلمرو چهارم دمکراسی تلقی می‌شوند زیرا قوای سه گانه کشور را تکمیل ساخته و مردم را در برابر دولت توانمند می‌سازند.

- نقشی که مخالفان دولت در نقد تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها ایفا می‌کنند، نیز از دیگر اصول دموکراسی است. به همین دلیل در مجالس قانونگذاری کشورهای دموکراتیک، گروه‌های مخالف از مهمترین تکیه گاه ها برای مرد مردم در جهت مقابله با سیاست‌های غیردموکراتیک دولت می‌باشد

انواع دمکراسی

دمکراسی‌ها به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف مردمی و حفاظت و پیشبرد حقوق بشر و آزادی‌ها مهم هستند. اما چگونگی رسیدن به این اهداف به اشکال متفاوتی تعریف شده‌اند. در نتیجه دمکراسی‌ها به انواعی با اهداف متفاوت تقسیم می‌شوند. سه نوع از مهمترین دمکراسی‌ها بیشتر مورد توجه متفکران علوم سیاسی قرار گرفته‌اند.

دمکراسی جمعی[8]

این نوع دمکراسی سرراست ترین نوع حکومت مردم بر مردم و برای مردم می‌باشد، و در نتیجه موثرترین نظام تصمیم‌گیری برای اولویت های سیاسی جمعی است. از آنجاییکه این دمکراسی‌ها توسط رای مردم شکل می‌گیرند، بهترین چارچوبه و فضای ممکن را نیز برای انعکاس نظر و خواسته‌های آنها را نیز فراهم می‌آورند. این دموکراسی‌ها به روشنی نقطه نظرات و علایق رای دهندگان خود را بیان داشته و اولویت های سیاسی اجتماعی را تعریف کند. به همین دلیل با مفهوم جامعه سیاسی در پیوند و هماهنگ می‌شود. یعنی اینکه جامعه سیاسی تحت نگرش قرارداد اجتماعی از طریق رای آزادانه مردم به وجود می‌آید. مشکل این نوع دمکراسی این است که در پاسخ به کاستی ها و نیازهای جامعه، براساس سنجش عددی و مکانیکی آرای اخذ شده تصمیمات اتخاذ می‌شود. در حقیقت معضلات جامعه از طریق رای گیری حداکثری مورد مذاکره، چانه زنی، و رسیدن به اهداف مورد نظر صورت می‌گیرد.

نارسایی‌های مربوط به این نوع دموکراسی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که هیچگاه اجماعی فراگیر به شکلی که همه گروه‌ها و علائق مختلف آنها را در برگیرد قابل حصول نمی‌باشد. در حقیقت محاسبه عددی و مکانیکی آرای مردم که در نهایت نظر اکثریت را بر جامعه مستولی می‌سازد، نگرش و نیاز گروه‌های اقلیت را نادیده انگاشته و آنها را از گفتمان سیاسی خارج می‌سازد. مهمترین بعد این نگرش به دموکراسی، که به استبداد رای اکثریت نیز مشهور است، این است که ملاحظات اخلاقی و حیاتی جامعه که پایه‌های یک انسجام محکم و ریشه‌دار ملی را تضمین می‌کنند، نادیده گرفته می‌شود. به عنوان مثال ممکن است که موضوع آزادی دایره اهمیت و اعمال خود را فقط به یک بعد حداقل گرایانه مفهوم تقلیل دهد. در نتیجه همان طوری که در جریان فاجعه تروریستی شارلی ابدو مشاهده شد، برخورد با آن از سوی هر دو جناح طرفدار و یا محکوم کننده نارسا و یا حتی یک سویه انجام گرفت. بهترین مثالی که برای این نوع نارسائی مفهوم دمکراسی ارائه شده است اختلاف نظری است که میان استفان داگلاس و آبراهام لینکلن در جریان بحث‌ها و مناظرات در خصوص لغو برده‌داری در امریکا پیش آمده بود. در حالیکه داگلاس معتقد بود که موضوع لغو برده‌داری باید به رای عمومی گذاشته شود تا مردم بتوانند آزادانه تصمیم بگیرد که آیا برده‌داری باید لغو شود یا نه، لینکلن اصرار می ورزید که برده‌داری بر خلاف حقوق ذاتی انسان است. حفاظت

---

[8] Aggregative democracy.

از این حقوق ذاتی را نمی‌توان به رای گذاشت. بنابراین، حتی اگر مردم با ادامه آن موافق باشند، برده‌داری باید لغو شود.[۹]

دمکراسی مشورتی[۱۰]

در پاسخ به نارسایی‌های دموکراسی مبتنی بر اکثریت آرا، هواداران دموکراسی مشورتی استدلال می‌کنند که اساساً دموکراسی مفهومی است که بر مبنای بحث و گفتگو کردن و نیز سازش و اجماع برای رسیدن به نتایج مورد نظر معنا پیدا می‌کند. اگر دموکراسی آرمانی است که همه جوامع در همه زمان‌ها برای آن تلاش کرده‌اند، مقبولیت و اعتبار خود را همین ویژگی‌های دموکراتیک اخذ می‌کند. اگر ویژگی‌های دموکراتیک بحث و گفتگوی خردمندانه برای رسیدن به نتایج مورد نظر در نظام دموکراتیک جایگاهی نداشته باشد، اساسا دموکراسی معنای وجودی خود را از دست می‌دهد. بنابراین دموکراسی نمی‌تواند از طریق محاسبه ریاضی و عددی تعداد آرای اخذ شده از شوی مردم تعریف شود. بلکه باید فضایی معنادار فراهم شود تا مردم بتوانند در همه مراحل زندگی خود در فرآیند تصمیم‌گیری مشارکت داشته و بتواند از طریق مشورت و گفتگو و به شیوه‌ای منصفانه به اجماع همپوش دست یابند. از اینروی، مفهوم دموکراسی به معنی حکومت مردم بر مردم چیزی نیست مگر نقش پررنگ و فعال همه مردم برای شکل بخشیدن به تصمیم‌های عمومی مربوط به منافع اجتماعی. بنابراین دموکراسی واقعی آنی است که تنها از طریق مشورت تبادل آراء فعالانه به اهداف عمومی جامعه را تامین می‌کند.

علاوه بر این تصمیمات اتخاذ شده در فضای دموکراتیک برای همیشه ثابت قطعی تلقی نمی‌شوند و می‌بایست همواره فلسفه وجودی خود را در پرتو تحولات اجتماعی توضیح دهند. تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی این ضرورت را ایجاب می‌کند که به طور پیوسته تصمیمات اخذ شده مورد بازبینی و بررسی دقیق قرار گیرند. بنابراین، دمکراسی واقعی آنی است که فضای لازم را برای شور و مشورت پیرامون تصمیمات و سیاست‌گذاری‌ها و نیز قوانین را برای مردم فراهم سازد. از همه مهمتر رابطه‌ای تعاملی باید میان حکومت شونده و حکومت کننده از طریق یک فرآیندی گفتگو و مشاوره شکل گیرد تا همه فضای سیاسی جامعه را در حیطه

---

[9] The White House Historical Association.
[10] Deliberative democracy

نظارت و کنترل شهروندان قرار دهد. این موضوع هنگامی بیشتر حساس می‌شود که پاره‌ای از امور حیاتی و اخلاقی جامعه با تردیدهایی مواجه می‌شود و در نتیجه تصمیمات نادرست نسبت به آنها ممکن است بی‌عدالتی را در پی داشته باشد. از نمونه‌های کوچکتر دمکراسی مشورتی، به عنوان مثال می‌توان به نقش فعال هیئت داوران اشاره کرد که در محاکم قضایی به قضات برای تصمیم‌گیری در موارد موضوعات حساس کمک می‌کنند. در رویه‌های قضایی که در غرب رایج میباشد، هرگاه موضوعی حساس مانع از تصمیم‌گیری قطعی شود، گروهی از مردم به عنوان هیئت داوری انتخاب می‌شوند تا از طریق تعمق در خصوص موضوع مورد اختلاف و بحث و مشاوره، و به دور از تعصبات و تنگ نظری ها، نظر منصفانه خویش را برای تصمیم‌گیری صحیح در اختیار قضات قرار دهند.

البته این نوع دمکراسی نیز با نارسایی همراه است. هنگامی که موضوع مورد نظر نتواند اجماعی در میان گروه‌های مختلف بوجود آورد، دمکراسی مشورتی با بحران مواجه وی شود. موضوعاتی مانند سقط جنین، بویژه در کشورهایی که زمینه‌های مذهبی در آنها حساس می‌باشد، امر مشاوره برای تصمیم‌گیری را با چالش‌های قطعیت و ضرورت روبرو می‌سازد. بنابراین، دمکراسی مشورتی به دلیل برخورد پاره‌ای از ارزش‌های اجتماعی با ارزش‌های دیگر، و بویژه هنگامی که تفاوت‌ها به موضوعات هویتی و یا مذهبی ارتباط پیدا می‌کند، کار تصمیم‌گیری را مشکل و حتی غیر ممکن می‌سازد. به هر حال این ویژگی مهم دمکراسی را نباید از نظر دور داشت که دمکراسی مشورتی، برخلاف ماهیت رسمی دمکراسی از طریق اکثریت آرای مردم، ماهیتی فرآیندی دارد. در نتیجه، مردم را برای رسیدن به آمال و آرزوی های خود و با تکیه بر تصمیم‌گیری های منصفانه و خردمندانه توانمند می‌سازد.

دمکراسی رادیکال / بنیادشکن

این نوع دمکراسی هدف خود را توانمند ساختن مردم، و بویژه آنانی می‌داند که بنا بر دلایل ساختاری و تاریخی به حاشیه رانده شده و مورد ستم قرار گرفته‌اند. برای بیرون آوردن این مردمان از یاس و ناامیدی، و به منظور توانمند ساختن آنان، دمکراسی باید بتواند با فراخواندن فعال مردم به فضای عمومی، کشورها را در قبال تصمیمات خود پاسخگو و مسئول نگه دارد. بنابراین، اهمیت دمکراسی نه در تعداد آرای مردم، و نه در مشورت پیرامون موضوعات عمومی، بلکه در توانمند ساختن مردم در مقابله با تصمیمات و اقدامات غیر دمکراتیک دولت متصدی امور در کشور می‌باشد. اما حضور فعال مردم به همراه نهضت‌های

اجتماعی خودجوش، ابعادی مدنی داشته و قدرت خود را با نافرمانی مدنی به نمایش می گذارد. هدف از این نوع از دمکراسی‌ها این است که عدالت اجتماعی بتواند حمایت از مردم را به سیاست‌گذاری‌ها بکشاند.

نتیجه گیری

دموکراسی همواره تنها آرمان مردم ستم‌دیده برای رهایی از الگوهای ساختاری و تاریخی ظلم و بی‌عدالتی بوده است. این مفهوم که ماهیت وجودی خود را با آزادی مردم پیوند می‌دهد با همه بشارت‌هایی که با خود حمل می‌کند، همواره با نارسایی‌ها و انتقادات نیز مواجه شده است. بنابراین آنچه که در مرکز این نوع برداشت ها و تفاسیر در مورد دموکراسی منازعاتی را دامن می زند، ماهیت رهایی‌بخش دمکراسی است. بحث اصلی این است که دمکراسی می‌تواند مردم ستم‌دیده را از طریق پیشبرد حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ذاتی آنها توانمند ساخته و در مقابله با نظام‌های مستبد سیاسی قرار دارد. از همین روی دموکراسی بیشتر یک فرآیند مشارکت معنادار سیاسی برای رهایی از بی‌عدالتی و ستمگری است. اما همانگونه که توضیح داده شد، مدل غالب دموکراسی آنی است که از طریق تعداد آرای اخذ شده توسط مردم مورد بررسی و قضاوت قرار می‌گیرد. از آنجایی که این نوع دموکراسی غالب نمی‌تواند منافع عمومی جامعه را تامین کند، به ویژه هنگامی که اقلیت‌ها به حاشیه رانده می‌شوند، دموکراسی مبتنی بر آرای اکثریت قادر به تامین نیازهای حیاتی جامعه نیست، الگوهای بدیل دموکراسی مشورتی رادیکال چهره خود را نمایان می‌سازند. به هرحال هر کدام از این مدل‌ها مزایا و یا نارسایی‌های خاص خود را دارند. واقعاً کدامین مدل دمکراسی می‌تواند بهتر منافع عمومی را تامین کند؟ آیا امکان هم نهادین ساختن این نوع دموکراسی‌ها وجود دارد؟

فصل سوم

دمکراسی درخواستی دیرپا برای رهایی

هر انسان خردمندی می‌داند که باید "از روی احترام محض به قانون عملی" برانگیخته شود. این قانونی است که "هر انگیزه دیگری باید به آن تسلیم شود زیرا شرط اراده و خواستی است که در نفس خود خوب است، و ارزش چنین خواستی از همه خراسته‌ها بالاتر می‌باشد".
کانت، *بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق (۴۰۳)*

به احترام هم میهنان دربند و فریاد بلند آنان برای آزادی و رهایی از حکومت خودکامه و اقتدارگرا

پرسش‌ها:

شرایط دوران گذار از یک نظام سیاسی استبدادی تمامیت خواه برای رسیدن به نظامی مردمی و دمکراتیک چگونه شکل گرفته و تعریف می‌شود؟ از آنجاییکه تحقق یک چنین تغییرات بنیادینی شرط اجتناب ناپذیر تامین حقوق ذاتی و آزادی‌های اساسی مردم، و نیز لازمه ضروری حیات مسالمت آمیز بین‌المللی می‌باشد، چه قواعد و مقررات حقوق بین‌المللی می‌تواند بر آن شرایط گذار ناظر باشد؟ آیا اساسا حقوق بین‌المللی قواعد خاصی را برای شرایط گذار توضیح می‌دهد؟ اگر پاسخ مثبت است آن قواعد و مقررات چیست؟ اگر پاسخ نتواند به روشنی راهنمایی برای گذار فراهم آورد، چگونه می‌توان از مقررات موجود حقوق بین‌الملل برای تسریع و تحقق بخشیدن به عبور از استبداد و رسیدن به دمکراسی و آزادی بهره برد؟ در حالی که بحث گذار از استبداد امری سیاسی و مرتبط با موضوعات داخلی و ملی می‌باشد، و بنابراین باید در حوزه نظریه‌های دولت و نیز فلسفه سیاسی توضیح داده شود، چرا پای حقوق بین‌الملل به این بحث باز می‌شود؟

طرح موضوع

موضوع ضرورت گذار از نظام سیاسی استبدادی به دمکراسی برای تامین حقوق ذاتی و آزادی‌های بنیادین مردم، آرمانی است مبتنی بر اصل انسانیت[۱۱] که هر عقل سلیم و فردی با نیت پاک انسان‌دوستانه می‌تواند حقانیت و ضرورت آنرا درک کرده و در جهت تحقق آن کوشش نماید. بی‌تردید این آرمان انسانی با ابعاد پیچیده سیاسی و حقوقی همراه بوده و در ذات خود ضرورت نگرشی فرا–رشته‌ای و هم نهادین را ایجاب می‌نماید که بر پیچیدگی موضوع می افزاید. در حقیقت، از آنجاییکه عوامل چندگانه تاریخی، هویتی، مذهبی، فرهنگی، و روانشناسانه اجتماعی، به همراه عوام‌فریبی و قدرت‌جویی، در متن کنونی ساختار قدرت در نظام استبدادی حضور دارند، واکاوی ماهیت آن قدرت و عبور از آن نمی‌تواند بدون اتخاذ چارچوب تئوریک مناسب انجام پذیرد. این واقعیت را در ابتدا باید در نظر داشت که نظام قدرت چند بعدی، چند علیتی، و چند لایه است، بنابراین طرح و کنکاش پیرامون چگونگی عبور از آن نیز می‌بایست در درون رهیافتی چند بعدی، و در نتیجه، فرا–رشته ای، مورد تحقیق قرار گیرد تا دستیابی به هدفی رهایی بخش را با کمترین هزینه امکان پذیر سازد. در عین حال، همه این پیچیدگی‌ها، و از هر زاویه دیدی که مورد مطالعه قرار گیرند، این واقعیت را نمایان می‌سازد که این انسان‌ها هستند که به اشکال مختلف قدرت شکل بخشیده‌اند، قربانی آن شده‌اند، می‌بایست از آن رهایی یابند، و این رهایی شدن بدون شکل‌گیری اندیشه مستقل عقلایی امکان پذیر نیست. در حقیقت، دوران گذار بدون تلاش برای ایجاد تغییرات بنیادین در اندیشه و نگرش مردم تقریبا امکان تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین، هر نگرشی که برای طرح موضوع گذار و اجرایی ساختن آن اتخاذ شود، ماهیتی اخلاقی (اتیکال) دارد، زیرا مردم در آن اصل، منبع، و موضوع گذار می‌باشند. اگر نقش مردم و ایجاد دگرگونی رهایی‌بخشی در اندیشه‌ها و باورهای آنان عمیقتر مورد توجه قرار گیرد، شرایط گذار نه فقط امری مربوط به حقوق اساسی مردم و نیاز رهایی‌بخشی آنان به حساب می‌آید، از همه مهمتر مستلزم التزامی اخلاقی، یعنی نوعی بایستن غیرقابل تردید و انکار،[۱۲] می‌باشد. مردم حق دارند که برای تحقق گذار تلاش کنند، اما مهمتر از آن تلاش برای به نتیجه رساندن گذار از استبداد، وظیفه انسانی

---

[11] The Principle of Humanity.

[12] Kant: “Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law”.

قطعی و غیرقابل گریز آنان می‌باشد. به همین دلیل، در ماهیت خود، آرمان رهایی‌بخشی گذار با مفهوم حقوق انسان و همچنین تلاش و وظیفه برای دستیابی به آن حقوق را آمیخته است.

این حقیقت تاریخی نیز به ذهن کاوشگر کشیده می‌شود که همان مردمی که قربانیان الگوهای ستم تاریخی بوده‌اند، و به عنوان صاحب حق مسئولیت وظیفه رهایی‌بخشی را نیز به عهده دارند، به آسانی به دام‌ها و دسیسه‌های ناپیدای ساده اندیشی و یا ادراک نادرست از مفهوم گذار و اهداف آن فرو می‌افتند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که همان مردمی که می‌بایست منبع، موضوع، و مجری حقوق بشر و آزادی‌های اساسی باشند، به دلیل ناآگاهی‌ها و عدم بلوغ خود–تحمیلی با پای خویش به دام‌ها پا نهاده‌اند. این مشکلات ممکن است بویژه در جوامعی اتفاق افتد که در آنها به دلیل فقدان ادراک صحیح مؤلفه‌های موثر بر دوران گذار، و نیز اهداف موردنظر، عوام فریبان بتوانند تلاش‌های مردم را به انحراف بکشانند. در نتیجه همان انسان‌های مشتاق رهایی و آزادی، خود منبع، موضوع، و مجری سیاست‌های فریب و سرکوب شده و با اراده خویش موهبت آزادی را به پای استبداد فکر و اندیشه، و در نتیجه، نظام‌های سرکوب تسلیم می‌سازد. این نگرانی ها ضرورت دقت به مفاهیم و نظریه‌ها به سوی آینده قابل تحقق را ایجاب می‌کند.

این فصل در ابتدا مروری بر مفاهیم و نظریه‌های دوران گذار خواهد داشت. سپس ویژگی‌های دوره‌های دموکراسی خواهی از نقطه نظر توالی تاریخی و تحولات آن توضیح داده می‌شود. این توضیحات می‌تواند راه را برای تشریح رابطه میان دوران گذار با حقوق بین‌الملل را فراهم آورد. این موضوع آخر در بخش پایانی نوشتار توضیح داده خواهد شد.

دوران گذار چیست

ساده‌ترین تعریف از مفهوم دوران گذار را می‌بایست در توضیح شرایطی جستجو کرد که به موجب آن زمینه‌های عبور از نظام‌های استبدادی به دمکراسی فراهم می‌شود. براساس این تعریف، دوران گذار فرآیندی اطلاق می‌شود که تلاشی پیوسته و همه جانبه برای رسیدن به آرمانی رهایی بخش را توضیح می‌دهد. از اینروی شرایط گذار با یک تقاضای مشروع و تلاشی خستگی ناپذیر برای آزاد شدن از هرنوع مانعی بر سر راه توسعه و شکوفایی انسان همراه است. سال‌های اول قرن بیست و یکم، این تلاش برای گذار به حکومت مطلوب مردم را با ظهور انقلابات رنگین به نمایش گذاشت. تظاهرات خیابانی مسالمت‌آمیز در اوکراین ،

گرجستان، و قرقیزستان[۱۳] بر علیه نظام‌های استبدادی این امید را بوجود آورد که می‌توان رژیم‌های دیکتاتوری را به تسلیم کشاند. بزرگترین مشکل در اینگونه قیام‌های مردمی در این واقعیت قرار داشت که نوع حکومت و مدل مطلوب برای دوران پس از براندازی دیکتاتور مورد مطالعه دقیق انقلابیون قرار نگرفته بود. هدف فقط براندازی بود بدون در نظر گرفتن این حقیقت که در دوران پسا–گذار چه نوع حکومت مطلوبی باید تعریف و سازوکارهای رسیدن به آن فراهم شود. به همین دلیل دوران گذار فقط به براندازی محدود شده و پایان گذار نیز بدون توضیح روشنی در باره حکومت مطلوب باقی ماند. تقاضا برای پایان بخشیدن به دیکتاتوری در جریان بهار عربی نیز نتوانست راه را برای برقراری حکومت مطلوب هموار کند و دوران گذار همچنان به براندازی رژیم نامطلوب محدود ماند. افریقا هم از این شرایط دور نیست. هرچند رژیم‌های حاکم در غنا، کنیا، سنگال، و افریقای جنوبی تسلیم تقاضا برای قیام مردم شدند، اما گذار معنایی بجز تحویل قدرت از یک حزب به حزبی دیگر نبود. احزاب سیاسی و گروه‌های مخالف در نیجریه و یا زیمبابوه هم ضعیف‌تر از آن بودند که حتی در راه گذار گام بگذارند. اما همچنان دوران گذار به نوعی از براندازی محدود باقی ماند. هرگاه همه این مثال‌ها در کنار یکدیگر قرار گیرند، بطور طبیعی این پرسش مطرح می‌شود که به درستی تعریف دوران گذار چیست؟

گذار از استبداد به دمکراسی، و یا عملی ساختن دموکراسی سازی، در امتداد یک فرآیند تعریف می‌شود که در یک سوی آن نظریه حداقل گرایی تغییر، و در سویی دیگر دیدگاه حداکثرگرایی عبور از استبداد برای رسیدن به چهره روشنی از دمکراسی قرار دارند. با تکیه بر تجربه‌های حاصل از فرآیندهای ناکام گذار به دمکراسی در اروپای شرقی، افریقا، و افریقا، این تعریف را می‌توان به اشتراک گذاشت که منظور از دوران گذار ایجاد شرایطی است که به موجب آن نه تنها عمر رژیم استبدادی به پایان می‌رسد، از همه مهمتر پایان دوران گذار به استقرار حکومت مطلوب منجر خواهد شد. این نگرش حداکثری به ویژگی دوران گذار ضرورتا با دمکراسی سازی آمیخته و از آن جدایی ناپذیر است. اما حتی در مواردی هم که شرایط دوران گذار با ویژگی دمکراسی سازی همراه باشد، هنوز از آن نمی‌توان از آن به عنوان نگرشی حداکثری یاد کرد مگر اینکه دمکراسی خواهی مورد نظر با احترام به حقوق ذاتی مردم و پیشبرد و اجرای موثر آنها همراه شود. نگرش حداکثری به مفهوم گذار از استبداد به دمکراسی، و یا فرآیند دمکراسی سازی، را می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

---

[۱۳] انقلاب گل سرخ در گرجستان در سال ۲۰۰۳، انقلاب نارنجی در اوکراین در دسامبر ۲۰۰۴، و سپس انقلاب گل لاله در قرقیزستان در اوایل سال ۲۰۰۵.

- فرآیندی بودن گذار. یعنی ایجاد شرایطی بطور مستمر در حال ظهور دگرگونی‌های مثبت و معطوف به ایجاد تغییراتی که مطلوب بودن ان توسط مردم قضاوت می‌شود. ولی این فرآیند تغییرات دگرگون ساز ماهیت خطی و مکانیکی ندارد. بلکه خلاق، همپرسه، نقادانه، و با معنی[14] است. منظور اینکه برای رسیدن به تغییرات مطلوب از همه ظرفیت‌های موجود در شرایط گذار مورد بهره برداری قرار گرفته و میان آنها همپرسگی نقادانه برقرار می‌سازد.

- عقلانیت ناظر بر فرآیند گذار از محدودیت‌های ماهوی مفهوم و تصور عقلانیت ابزاری[15] عبور کرده و عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده، یعنی خردمندی و منطقی بودن،[16] را دنبال می‌کند تا بتواند فرآیند گذار را به فضایی برای یادگیری متقابل برای غلبه بر نارسایی‌ها، فهم‌های نادرست از شرایط، و درک انتظارات تبدیل سازد.

- زیبایی شناسی فرآیند گذار[17] در مطالعات دمکراسی سازی اغلب فراموش می‌شود. فرآیند گذار نمی‌تواند بدون تصور زیبایی و معنای حیات، و در مرکز آن زیبایی طبیعت انسانی، عواطف، احساسات، و تصور خویشتن خویش در بافت هماهنگ اجتماعی، قابل درک باشد. زیبایی شناسی با نگرش به اعماق درون خویشتن خویش آغاز می‌شود تا بتواند فرمان مطلق انسان بودن را دریافت کرده، به نقد خویش بپردازد، تا بتواند در جایگاه نقد ساختارهای ذهنی و اجتماعی گیرد.

- در نتیجه، هر نوع نگرش به دوران گذار با حقوق ذاتی بشر پیوند یافته و آنرا به منزله ابزاری برای توانمندی انسان‌ها و در جهت برانداختن همه موانع موجود بر سر راه توسعه و شکوفایی انسانی بکار می‌گیرد. این نگرش به دوران گذار ذاتاً اخلاق اجتماعی نتیجه گرایانه‌ای را به نمایش می‌گذارد که از درون نظام اخلاقی نتیجه‌گرا سرچشمه گرفته و تضاد فلسفی میان اخلاق رسمی وظیفه و اخلاق نتیجه‌گرایانه[18] را مرتفع می‌کند.

- با این ویژگی‌ها، دوران گذار، یا فراهم آوردن شرایط گذار از استبداد به دمکراسی، از تغییرات از بالا به پایین برای اصلاحات در درون سیستم از طریق مذاکرات برای تقسیم

---

[14] Creative, dialogical, critical, and meaningful.
[15] Instrumental reason
[16] Reasonableness
[17] Aesthetics of democratization
[18] Consequentialist utilitarianism.

درت،[19] و یا تغییر صرف رژیم از طریق براندازی گریخته،[20] و دگرگونی‌های عمیق بنیادین در نگرش به گذار و پیش فرض‌های[21] آنرا غیرقابل اجتناب می‌سازد.

آیا اینچنین ویژگی‌های گذار به دمکراسی در جریانات دمکراسی خواهی معاصر قابل تطبیق می‌باشد؟ پاسخ را باید در اشکال و امواج جریانات گذار از استبداد به دمکراسی یافت.

موجی نوین در دمکراسی خواهی

صرفنظر از پیش زمینه‌ها و پیش فرض‌های دمکراسی، و همچنین اشکال آن، در سال‌های اخیر شرایط گذار از استبداد به دمکراسی از درون پنج مرحله تاریخی عبور کرده است. هرکدام از این مراحل در مسیر تحولات مفهومی و بازتاب های ساختاری خود پیام‌هایی متفاوت اما تکمیل کننده برای دوران گذار دارد. ساموئل هانتینگتون در آغازین سال‌های پایانی جنگ سرد در *موج سوم دمکراسی*، سه مرحله تکاملی در شرایط دوران گذار از دیکتاتوری به سوی دمکراسی را توضیح داده است. (هانتینگتون، ۱۹۹۱) در اینجا این سه موج به اختصار توضیح داده می‌شود. اما از آنجاییکه مقاله مذکور در سال ۱۹۹۱ تحریر شده است نمی‌تواند تحولات اخیر دمکراسی خواهی امروز جهان را توضیح دهد. به همین دلیل، بعد از توضیح سه موج اول دمکراسی خواهی از نقطه نظر هانتینگتون، به اختصار دو موج دیگر نیز توضیح داده می‌شود.

اولین موج دموکراسی سازی در دهه ۱۸۲۰ با گسترش حق رای به بخش بزرگی از جمعیت مرد در ایالات متحده آغاز شد و تقریباً برای یک قرن تا سال ۱۹۲۶ ادامه یافت. در طول این مدت یک قرن حدود ۲۹ کشور رسیدن به دموکراسی را تجربه کردند. با این حال، در سال ۱۹۲۲، و با روی شکل‌گیری نظام فاشیستی موسولینی در ایتالیا، جریان دمکراسی خواهی در درون خود بذرهای ضد دمکراسی را نیز فراهم آورد. در نتیجه این موج معکوس دمکراسی خواهی بود که در سال ۱۹۴۲ تعداد کشورهای دموکراتیک در جهان به ۱۲ کشور کاهش یافت. پایان جنگ جهانی دوم و شکست نظام‌های فاشیستی بار دیگر اقبال به

---

[19] Political and/or institutional reformation. See, for example, the Chartist Movement of the 19th century and critique of Marx entitled *The Critique of the Gotha Programme*. The readers may conceive reformist mentality in Iran today.

[20] Replacement, often read as regime change, even forcefully. Quite clear example includes the US involvement in Iraq and Afghanistan.

[21] Transformation in the assumptions and methodology of democratization.

دمکراسی را افزایش داده و موج نوینی از دمکراسی خواهی را در پرتو مقتضیات نظم نوین هنجاری بین‌المللی، و سپس ظهور گفتمان حقوق بشر، باعث شد. موج دوم دموکراسی سازی در پایان عصر استعمار شکل گرفته و در سال ۱۹۶۲ به اوج خود رسید بگونه‌ای که تعداد دمکراسی‌ها به ۳۶ کشور افزایش یافت. با اینحال، شرایط رقابت‌های ایدئولوژیکی ناظر بر سیستم دو قطبی دوران جنگ سرد، و نیز مداخلات دو قدرت برتر آنزمان در دیگر کشورها، بار دیگر موج معکوس دومی را برای دمکراسی باعث شده و تعداد دمکراسی‌ها را کاهش داد.

موج سوم گذار به دمکراسی در سال ۱۹۷۴ با انقلاب میخک در پرتغال و انتقال قدرت به نظامی دمکراتیک در اسپانیا در اواخر دهه ۱۹۷۰ آغاز شد. امواج بعدی تقاضا برای دمکراسی با گذار از نظام‌های استبدادی به دمکراسی در آمریکای لاتین در دهه ۱۹۸۰ ادامه یافت. این موج نوین دمکراسی را نمی‌توان از شکست های پی در پی دیدگاه کینزی اقتصادی و روی کار آمدن تدریجی نولیبرال ها، و برنامه‌های اصلاحات ساختاری متعاقب آن که به دنبال موضوع بدهی‌های کشورهای امریکای لاتین، در سراسر کشورهای درحال توسعه نواختن گرفت، جدا ساخت. در حقیقت، این موج دمکراسی خواهی ریشه‌های عمیقی در تحولات ساختاری نظام بین‌المللی می‌دواند. کشورهای فیلیپین و کره جنوبی در سال‌های ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۸، کشورهای اروپای شرقی پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، و کشورهای آفریقایی جنوب صحرا که از سال ۱۹۸۹ نیز اقبال وافری به دمکراسی نشان دادند. در آمریکای لاتین، تنها کلمبیا، کاستاریکا و ونزوئلا تا سال ۱۹۷۸ دموکراتیک بودند. اما نسیم دمکراسی خواهی در همه امریکای لاتین نواختن گرفت. تنها استثنا در این جریان دمکراسی خواهی کوبا و هائیتی بودند که تا سال ۱۹۹۵ اقتدارگرا باقی ماندند و به این جمع می‌بایست نیکاراگوئه را نیز افزود.

پرسشی که در اینجا به میان می‌آید این است که چه دگرگونی‌هایی زمینه‌های موج گسترده سوم دمکراسی خواهی را به وجود آوردند؟ هانتینگتون پنج عامل عمده را در به وقوع پیوستن فرآیند موج سوم انتقال از استبداد به دموکراسی در نظر می‌گیرد:

۱. تشدید شدن مشکلات مربوط به مشروعیت رژیم‌های اقتدارگرا در جهانی که در آن ارزش‌های دموکراتیک به طور گسترده یافته و پذیرفته شده‌اند. ناتوانی این رژیم‌های سیاسی در قبال این ارزشها، بی اعتنایی به آنها و یا عملکرد ناموفق آنان، و ناتوانی در حفظ مشروعیت عملکرد رژیم به دلیل ناتوانی های اقتصادی و گاه نظامی از عوامل تاثیر گذار بر فروپاشی این رژیم‌ها بوده است.

۲. رشد بی سابقه اقتصاد جهانی در دهه ۱۹۶۰، که استانداردهای زندگی، سطح آموزش، و میزان آگاهی طبقه متوسط شهری را در بسیاری از کشورها گسترش داد، از دیگر عوامل تاثیرگذار بر ظهور جنبش‌های ضد دیکتاتوری بوده است.

۳. تغییر چشمگیر در دکترین اجتماعی و سیاسی کلیسای کاتولیک، که به دنبال شورای دوم واتیکان ۶۵–۱۹۶۳ ایجاد شد، کلیسای کاتولیک ملی را به بازیگری مهم در نقد وضعیت موجود و از مخالفان استبداد تبدیل نمود.

۴. تغییر در سیاست‌های بازیگران خارجی، به ویژه جامعه اروپا، ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی سابق را نمی‌توان نادیده انگاشت.

۵. اثر نمایشی گذرهای اولیه در موج سوم در بر انگیختن و ارائه الگوهایی برای تلاش‌های بعدی در مسیر گذار از استبداد و دیکتاتوری به سوی دموکراسی سازی. این اثر را می‌توان به گلوله برفی تشبیه نمود که قدرت پرتاب خیره کننده‌ای دارد. اما به سرعت آب می‌شود.

هانتینگتون به نقش نیروهای خارجی در ایجاد موج سوم دمکراسی خواهی اشاره می‌کند. در طول موج سوم، جامعه اروپا نقش کلیدی در تحکیم دموکراسی در جنوب اروپا ایفا کرد. در یونان، اسپانیا و پرتغال، استقرار دموکراسی شرط لازم برای عضویت در اتحادیه اروپا ضروری تلقی می‌شد، در حالی که عضویت در جامعه به نوبه خود تضمینی برای ثبات دموکراسی تلقی می‌شد. در سال ۱۹۸۱، یونان به عضویت کامل اتحادیه درآمد و پنج سال بعد اسپانیا و پرتغال نیز به اتحادیه اروپا پیوستند

در آوریل ۱۹۸۷، ترکیه برای عضویت کامل در اتحادیه اروپا درخواست داد. یکی از انگیزه‌ها، تمایل رهبران ترکیه برای تقویت گرایش‌های مدرن سازی و دموکراتیک در ترکیه و مهار و منزوی کردن نیروهای حامی بنیادگرایی اسلامی در ترکیه بود. با این حال، در داخل جامعه، چشم انداز عضویت ترکیه با شور و شوق اندکی و حتی با مخالفت‌هایی (عمدتاً از یونان) مواجه شد. در سال ۱۹۹۰، آزادی اروپای شرقی از جهان کمونیستی سابق امکان عضویت مجارستان، چکسلواکی و لهستان را نیز فراهم آورد. بنابراین جامعه با دو مشکل مواجه بود.

هانتیگتون بیشتر توضیح می‌دهد که در عمل، دموکراسی سازی کامل بدون تغییرات بنیادین اجتماعی امکان‌پذیر نیست. اصلاحات اجتماعی–اقتصادی، تغییرات فرهنگی و اجتماعی، و دگرگونی روابط جنسیتی لازمه استقرار دمکراسی هستند. این موضوع نشان می‌دهد که ارائه تعریفی آرمان‌گرایانه از دموکراسی سازی عملی نیست زیرا یک چنین آرمانی به معنای کنار گذاشتن دموکراسی های مستقر و پذیرفته شده و محدود کردن استفاده از این

اصطلاح به نسخه های آرمانی جامعه خوب می‌باشد. در واقع هیچ کشوری را نمی‌توان دموکراسی نامید زیرا نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی در همه جوامع وجود دارد. با این وجود، یادآوری این نابرابری‌ها مهم است زیرا که به سیاست‌های دموکراسی شکل می‌بخشد.

هرچند نظریه مذکور توضیح قانع کننده‌ای در باره علل و چرایی امواج دمکراسی خواهی ارائه می‌دهد. اما تحولات عمیقتر سال‌های بعد از پایان جنگ سرد، و همچنین ورود به قرن بیست و یکم، چشم اندازهای قابل تامل دیگری در خصوص گذار ار دیکتاتوری به سوی دمکراسی فراهم می‌آورد. مهمترین ویژگی اینگونه تحولات در تاثیراتی است که ماهیت روزافزون بی مرز شدن جهان در شرایط جهانی شدن برای دمکراسی خواهی فراهم آورده است. به هم ریختگی مراکز جهانی و جایگزین شدن آنها با مراکز جهانی نوین،[۲۲] و به عبارتی دیگر ظهور نیروهای مرکز گریزی که خود را پیرامون مراکز نوین جهانی سازمان دهی می‌کنند، و میز انقلاب ارتباطی، امواج نوین تری از دمکراسی خواهی را شکل می‌بخشد.

فروپاشی پاره‌ای از دیکتاتوری در خاورمیانه و شمال آفریقا، پدیده‌ای که به بهار عربی معروف شد، را می‌بایست به عنوان موجی نوین در دمکراسی خواهی، و یا موج چهارم، نامید. (دیاموند، ۲۰۱۱) فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و به دنبال آن ظهور امواج دمکراسی خواهی در اروپای شرقی توانست خود را به مدلی برای کشورهای عربی تبدیل سازد. با این حال، و با همه امیدهایی که برانگیخته شد، این بهار به سرعت به خاموشی گرایید. نگران کننده‌ترین مثال عقب نشینی از دمکراسی مربوط به کشور مصر بود، جایی که دولت تحت کنترل ارتش، به هیچ وجه انتقال به دموکراسی را نتوانست تحمل کند. دیگر کشورهای عرب شمال افریقا و بخش‌های دیگر خاورمیانه نیز از این فرآیند معکوس در امان نماندند. بنابراین در حالی که انقلاب اطلاعاتی در شکل‌گیری و سرعت بخشیدن به بهار عربی تاثیر گذار بود، همان انقلاب اطلاعاتی نتوانست مانع از شکل‌گیری جریان شود. به نظر می‌رسد که موج چهارم را باید موج معکوس دمکراسی نامید تا اینکه خیزشی موفق برای گذار از دیکتاتوری به دمکراسی تصور شود.

تظاهرات مردمی برای آزادی خواهی و دمکراسی در آغازین سال‌های قرن بیست و یکم در هنگ کنگ، بلاروس، شیلی، تایلند، میانمار، و اعتراضات به بدرفتاری پلیس در امریکا را می‌توان موج نوینی در دمکراسی خواهی دانست. اما از آنجاییکه هیچکدام از این امواج گذار از دیکتاتوری به دمکراسی با مدل تمامیت خواهی مبتنی بر حکومت الهی روبرو نبوده‌اند،

---

[22] Centrifugal and Centripetal forces in the condition of globality.

می‌توان با قطعیت علمی سیاسی، دمکراسی خواهی در ایران را به عنوان موج پنجم دمکراسی خواهی در جهان، و از نقطه نظر ویژگی‌هایی که با خود حمل می‌کند، صدایی رسا برای گذار از حکومت مذهبی به آزادی می‌باشد.[۲۳]

شرایط گذار و دولت در حقوق بین‌المللی

حقوق بین‌الملل به دلیل ماهیت کشور(دولت)-محور بودن خود و پذیرفتن اصل حاکمیت ملی به عنوان معیار سنجش رفتارهای بین‌المللی، تمایلی به توضیح، مشارکت، و یا پیشبرد دوران گذار به دمکراسی نداشته است. بنابراین، به سختی می‌توان رابطه میان شرایط دوران گذار و ابعاد حقوقی بین‌المللی برای آن را توضیح داد. به این اوصاف، این تمایل همواره وجود داشته است تا با تکیه بر تحولات معاصر حقوق بین‌الملل که از ریشه‌های سنتی کشور(دولت)-محور خود فاصله گرفته است، و همچنین دگرگونی‌هایی که در مفهوم دولت به وجود آمده است، رابطه‌های نوینی میان دوران گذار و حقوق بین‌المللی ایجاد شده و توضیح داده شود. این تمایل از مرزهای از پیش تعیین شده حقوق بین‌الملل و یا علوم سیاسی فراتر رفته و آن رابطه را در چارچوب "نظریه سیاسی بین‌المللی"، که جای خود را به عنوان یک حوزه علمی نوین به سرعت باز کرده است، توضیح می‌دهد. این تعامل میان گذار از دیکتاتوری به دمکراسی را می‌توان در محورهای زیر توضیح داد:

- موضوع کشور و حاکمیت آن به عنوان بازیگر اصلی در حقوق بین‌الملل
- فرضیه‌های نوین در باره حاکمیت ملی کشور در حقوق بین‌الملل معاصر
- جایگاه دمکراسی در نظریه‌ها و رویه‌های اخیر حقوق بین‌الملل
- آیا براندازی حکومت‌های استبدادی که در فلسفه سیاسی به تفصیل بحث شده و ابعاد هنجاری قوی و قابل قبولی دارد، می‌تواند به حقوق بین‌الملل راه پیدا کند
- موضوع شناسایی کشورها و مشکلات آن در حقوق بین‌الملل
- اصل صلاحیت جهان‌شمول و پیگرد قانونی مستبدان در حقوق کیفری بین‌المللی
- اصل اهتمام لازم به عنوان مسئولیت کشور در پیشبرد حقوق بشر و دمکراسی
- جایگاه جامعه مدنی در کارکرد موثر حقوق بین‌الملل

---

[23] برای توصیف ویژگی‌های این موج دمکراسی خواهی به مقاله نویسنده با عنوان "گذار از حکومت مذهبی به عنوان موج نوین دمکراسی خواهی" مراجعه نمایید.

- قواعد آمره بین‌المللی که در بالاترین نقطه هرم الزام آور بودن قواعد بین‌المللی قرار دارند، و تعهدات جهانی[۲۴] کشورها برای احترام به حقوق بشر، حفاظت و پیشبرد آن.

این موضوعات در فصل بعدی به اختصار توضیح داده می‌شوند.

[24] jus cogens and erga omnes obligations

فصل چهارم

تعامل حقوق بشر با دولت و حاکمیت

حاکمیت کشور که توسط دولت متصدی امور اعمال می‌شود، به هر شکلی که باشد باید برآمده از حق حاکمیت و اراده آزاد فرد بر زندگی و سرنوشت خویش باشد. بدون این وابستگی مشروعیت حاکمیت و نظام سیاسی ناظر بر کشور به اراده آزاد مردم، هیچ نوع حکومتی نمی‌تواند داعیه مشروعیت نسبت به مردم را داشته باشد.

پرسش‌ها:

هرچند که گذار از استبداد به دمکراسی امری داخلی و مربوط به رابطه میان حکومت و مردم می‌باشد، و بنابراین موضوعی است که به موضوع حاکمیت ارتباط دارد، آیا این گذار می‌تواند تحقق قوانین حقوق بین‌الملل نیز قرار گیرد؟ اگر چنین است، آیا برقراری رابطه‌ای میان حقوق بین‌الملل و شرایط گذار به دمکراسی ناقض اصل بنیادین و محکم استقلال حاکمیت ملی به موجب همان حقوق بین‌الملل نیست؟ در حالیکه دمکراسی و تلاش برای رسیدن به آن با مفهوم مردم، یعنی فرد انسانی، همراه است، چگونه می‌توان حقوق فردگرایانه مردم برای تعیین سرنوشت دمکراتیک جامعه خود را در حیطه نظام کشور (دولت)-محور حقوق بین‌الملل قرار داده و با آن تعاملی را تعریف نمود؟ در حالیکه حقوق بین‌الملل به دلیل ماهیت ساختاری کشور(دولت)-محور خود از دمکراتیزه شدن فاصله عمیقی دارد، و اغلب بر مبنای نظریه‌های واقع‌گرایی سیاسی توضیح داده می‌شود، آیا می‌توان از آن برای یاری رساندن به مردم برای گذار از استبداد به سوی دمکراسی بهره گرفت؟ اساسا نظر حقوق بین‌الملل نسبت به شرایط گذار به دمکراسی چیست و آیا این نظر می‌تواند ماهیت الزام‌آور حقوقی داشته باشد؟

طرح موضوع

حقوق بین‌الملل در همه شاخه های خود شامل حقوق بین‌الملل عمومی، حقوق بشر بین‌المللی، حقوق سازمان‌های بین‌المللی، حقوق معاهدات بین‌المللی، حقوق کیفری بین‌المللی، و نیز حقوق بشر دوستانه بین‌المللی، عموما از اظهار نظر در خصوص شرایط گذار از استبداد به دمکراسی خود داری کرده است. استثناء قابل توجه مهم فقط هنگامی اتفاق می‌افتد که به دلیل وقوع جنایت‌هایی که وجدان بشریت را به درد می‌آورد، حقوق بین‌المللی کیفری تحت قاعده صلاحیت جهان‌شمول[25] به موضوع گذار ورود پیدا می کند. یا اینکه در مورد جنایت‌های سهمگین و سازمان یافته بین‌المللی مانند وقوع نسل کشی، حقوق بشر دوستانه بین‌المللی اصل بنیادین حاکمیت ملی را نادیده انگاشته و تلاشگران راه گذار به دمکراسی را با مداخله بشردوستانه یاری می‌سازد. البته این استثنائات موضوعاتی خیلی متأخر بوده و با مدد تفاسیر موثقی که از قوانین عرفی بین‌المللی پیشین سرچشمه گرفته‌اند، و یا با کمک پاره‌ای از قوانین و معیارهای بسیار محکم و خدشه ناپذیر رفتار بین‌المللی مانند قواعد آمره[26] و یا تعهدات معطوف به همه اعضای خانواده بشری،[27] مداخله در جریان گذار به دمکراسی را توضیح می‌دهند. اما این مداخلات اغلب انتخابی بوده و با پیوندی نزدیک با تعاملات بین‌المللی میان کشورهای صاحب، و آنهم پس از وقوع جنایت‌های عمده، نفوذ انجام گرفته‌اند. در مواردی دیگر نیز این مداخلات حقوق بین‌المللی ارتباط واقعی با دمکراسی خواهی نداشته است. به عنوان مثال، کشورهای توانمند غربی و بویژه کشور فرانسه قبل از بروز فاجعه جنایت سهمگین نسل کشی در ششم آوریل ۱۹۹۴، از احتمال بسیار زیاد اتفاق افتادن جنایت نسل کشی که به موجب آن در طول سه ماه حدود ۸۰۰ هزار انسان بیگناه جان خود را از دست دادند، آگاه بودند. انگلستان هم از مبارزات توتسی‌ها از خاک اوگاندا در مقابله با هوتوها آگاه بودند. یعنی هر دو طرف غربی هوادار گروه‌های درگیر از وقوع جنایت نسل کشی آگاه بودند بویژه اینکه گروه‌های حقوق بشری پس از هشدارهای خود روآندا را ترک کردند. اما هیچ اقدام قاطع و روشنی برای جلوگیری از جنایت نسل کشی صورت نپذیرفت. جامعه بین‌المللی فقط هنگامی واکنش نشان داد که نزدیک به یک ملیون نفر بی گناه جان خود را از دست دادند و همه زیرساختارهای جامعه ویران شدند. این مثال نشان می‌دهد که حقوق بین‌الملل به دلیل سلطه

---

[25] Principle of Universal Jurisdiction

[26] *Jus Cogence*. Peremptory norm of international law

[27] Duties erga omnes

اصل حاکمیت ملی در بطن و متن نظام بین‌المللی وستفالیایی، مایل نیست در باره شرایط گذار اظهار نظری کرده و یا در آن مداخله نماید.

نظام بین‌المللی، و معیارهای حقوقی ناظر بر آن از آغاز پیدایش کشورهای مدرن به دنبال دو معاهده میان کشورهای رقیب اروپایی در وستفالی در سال ۱۶۴۸[28] بر این اساس شکل گرفته است که همواره کشور تنها بازیگر در عرصه بین‌المللی است. البته معاهدات وستفالیایی بر بسیاری از امور متنازع فیه میان کشورهای آنزمان، از جمله موضوع تساهل مذهبی، پایان بخشید. (وستفالی، ۱۶۴۸) اما اصلی‌ترین تاثیر معاهدات وستفالی را می‌بایست در شکل‌گیری روابط نوین بین‌المللی مورد توجه قرار داد. براساس این معاهدات، جامعه سالم بین‌المللی آنی است که رفتارها را براساس اصل برابری حاکمیت کشورها مورد قضاوت قرار داده و از مداخله در ان پرهیز می‌کند. پیمان وستفالی عقلانیتی را بر جامعه بین‌المللی بر آمده از پیدایی کشور مدرن جاری ساخت که اصول چهارگانه خاص خود را تا امروز پابرجا نگه داشته است.

۱. حاکمیت کشورها و حق تعیین سرنوشت سیاسی آنان مبنای رفتار میان کشورها می‌باشد.

۲. برخورداری از این حق حاکمیت برای کشورها مشتمل بر برابری حقوقی آنان نیز می‌باشد.

۳. هیچ حقی برای هیچ کشوری برای مداخله در امور داخلی دیگران وجود ندارد.

۴. قواعد حقوقی بین‌الملل بر رفتار و تعاملات میان کشورها ناظر و جاری می‌باشد. اصل بنیادین این حقوق همزیستی مسالمت آمیز میان کشورهای با حق حاکمیت برابر می‌باشد. بنابراین، روابط دیپلماتیک نیز بر مبنای این اصول تعریف شده و کشورها را باید به آن متعهد سازند.

۵. تعهدات کشورها به عدم تهدیدی یا استفاده از زور برای حل مشکلات موجود.

ظهور کشور مدرن و حاکمیت آن به عنوان معیار سنجش رفتار در روابط میان گروهی، سیمای نوینی از روابط بین‌الملل را به نمایش گذاشت که با عصر پیشین عمیقا و ماهیتاً متفاوت بود. روابط و حقوق بین‌المللی عصر پیش مدرن براساس نقش محوری کلیسای کاتولیک در متحد نگه داشتن دنیای آنزمان قرار داشت. بنابراین، همانند روابط اجتماعی داخلی جوامع، روابط خارجی نیز براساس اصل متابعت مذهبی[29] از یک سو، و گروه بندی‌های سلسله

---

[28] Peace of Westphalia consists of two treaties signed in October 1648 in the Westphalian cities of Osnabrück and Münster in Germany today.
[29] Religious conformity

مراتبی اجتماعی[30] همراه با علقه‌های بیرونی از دیگر سو، هدایت می‌شد. وجود دو عامل متابعت مذهبی و گروه‌بندی سلسله مراتبی طبقاتی موانع بزرگی بر سر راه روابط خارجی و بین‌المللی صلح‌آمیز میان کشورهای آن زمان اروپایی بودند. در حقیقت، به دلیل دو عامل ذکر شده، رقابت جویی خشونت‌بار و جنگ بر سر منافعی که با این عامل در ارتباط بودند، امری طبیعی در روابط بین‌الملل به حساب می آمدند. معاهدات وستفالیایی نوعی عقلانیت نوینی را به وجود آورد که به موجب آن می‌بایست حاکمیت کشورهای مستقل ملی جایگزین حاکمیت مذهب (خدا) شده، و قواعد ناظر بر آن نیز توسط قوانین قراردادی تعیین شده توسط همان کشورها به اجرا گذاشته شوند. عقلانیت وستفالیایی، نظام بین‌المللی کشور (دولت)–محور وستفالیایی را سامان بخشید که براساس رضایت قراردادی، حقوق بین‌الملل متناسب با آن را نیز تعریف و تعیین می‌کرد. از این پس جامعه بین‌المللی کشورها متشکل از ذوات مستقل سیاسی بود که رابط میان آنان که بطور عمده براساس حقوق عرفی تعریف می‌شد تا اینکه حقوق متعارف باشد، برای همه اعضا الزام‌آور بود. تخطی از این اصول ضرورت دست زدن به جنگ عادلانه بر علیه کشور متخلف را توجیه می‌کرد. نظام بین‌المللی مدرن متشکل از بازیگران مستقلی که رفتارها و سیاست‌های خود را در پناه حق حاکمیت ملی توضیح می‌دادند، یعنی کشورها به عنوان ذوات سیاسی شکل گرفت. از این زمان به بعد، که هنوز سایه سنگین آن بر روابط و حقوق بین‌الملل امروز همچنان سایه افکنده است، کشورها تنها بازیگر در عرصه فرا ملی بوده و هیچ جایگاهی برای فرد انسانی و حقوق او هرگز قابل تصور نبوده است. درعین‌حال به دلیل نادیده انگاشتن حیات و حقوق مردم، تعیین نوع حاکمیت نیز از دستور کار بین‌المللی خارج شد. نظام وستفالیایی کشور (دولت)–محور کنونی بنابر دلایلی که در زیر بیشتر توضیح داده می‌شود، علاقه‌ای به دوران گذار از استبداد به دمکراسی از خود نشان نمی‌دهد.

نظام بین‌المللی کشور (دولت)–محور

از قرن هفدهم و با شکل‌گیری دولت–ملت مدرن، روابط و حقوق بین‌الملل به طور سنتی بر اصل حق حاکمیت برابر کشورها استوار گشته، و حق انحصاری اعمال قدرت آن کشورها را بر سرزمین حوزه حاکمیتی خویش و شهروندان، و منابع موجود در آن به رسمیت شناخته

---

[30] Ascribed status

است. در عین حال، حق برخورداری از برابری حاکمیت ملی، اصل عدم مداخله کشورها در امور داخلی دیگران را به عنوان اصلی‌ترین قاعده رفتار بین‌المللی تبدیل ساخته است. در حقیقت، مفهوم حاکمیت ملی با خود دو نوع حق انحصاری اعمال قدرت برای کشورها به وجود آورد: اول اینکه کشورها، صرفنظر از اینکه چه ماهیتی دارند، یعنی اینکه مردمی هستند یا نه، همه قوای خود را بدون هر نوع قید و شرطی بر سرزمین و مردم اعمال می‌کنند. مردم نیز فقط تابع کشور و قوای حاکمه هستند بدون اینکه کوچکترین حقی برای اعتراض و یا مقاومت در برابر استبداد داشته باشند. دوم اینکه کشورها حق برابر حاکمیت ملی را در عرصه بین‌المللی مبنای عدم مداخله در امور یکدیگر قرار می‌دهند. به موجب این بعد حق حاکمیت ملی، هیچ کشوری حق ندارد به یاری مردم ستم‌دیده کشوری دیگر بشتابد. همه امور، اعم از داخلی و یا بین‌المللی، در گرو صلاحدید کشور حاکم می‌باشد. آنچه که روابط و یا حقوق بین‌الملل نامیده می‌شود، در حقیقت روابط میان کشورهای حاکم با حق انحصار تصمیم‌گیری در مورد زندگی و حیات مردم خود می‌باشد. قواعد رفتاری بین‌المللی نیز براساس حقوقی که توسط کشورها، و براساس مبنای قراردادی حق حاکمیت بوجود آمده‌اند، تعریف می‌شود. حقوق بین‌الملل، اساسا و ذاتاً حقوق مربوط به حق حاکمیت انحصاری کشورهاست. به موجب این عقلانیت وستفالیایی، قوانین تدوین یافته توسط کشورها برای نظم بخشیدن به روابط میان خود، یا حقوق بین‌الملل، هرگونه حمایت یا مداخله خارجی در امور داخلی کشورهای دارای حق حاکمیت برابر و مستقل ممنوع است. حتی اگر گروه کثیری از مردم قربانی استبداد نظام حاکم باشند، آنگونه که از نسل کشی‌ها و یا پاکسازی قومی مشاهده شده است، هیچ کشور خارجی و حتی سازمان بین‌المللی حق مداخله ندارد. حاکمیت انحصاری کشور بر مردم و سرزمین خویش اصل خدشه ناپذیری است که در قانون اساسی جهان، یعنی منشور ملل متحد، مورد شناسایی قرار گرفته است:

ماده دو – سازمان ملل متحد و اعضای آن در تعقیب مقاصد مذکور در ماده اول بر طبق اصول زیر رفتار می‌کنند:

۱– سازمان بر مبنای اصل تساوی حاکمیت ملی اعضاء آن شکل گرفته است.

۲– کلیه اعضاء به منظور تضمین حقوق و مزایای ناشی از عضویت تعهداتی را که به موجب این منشور بر عهده گرفته‌اند، با حسن نیت انجام خواهند داد.

۳– کلیه اعضاء اختلافات بین‌المللی خود را به وسایل مسالمت‌آمیز به طریقی که صلح و امنیت بین‌المللی و عدالت را به خطر نیندازد، حل و فصل خواهند کرد.

۴- کلیه اعضاء در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استفاده از آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر آشوری، و یا از هر روش دیگری که با مقاصد ملل متحد مغایرت داشته باشد، خودداری خواهند نمود.

۵- کلیه اعضاء از هر نوع اقدامی که سازمان برطبق این منشور به عمل می‌آید همه گونه مساعدت لازم را به عمل خواهند آورد. آنان از کمک به هر کشوری که سازمان ملل متحد علیه آن اقدام احتیاطی یا قهری به عمل می‌آورد، خودداری خواهند کرد.

۶- سازمان مراقبت های لازم را به عمل می‌آورد خواهد آرد کشورهایی که عضو ملل متحد نیستند، تا آنجا که برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی ضروری است، بر طبق این اصول عمل نمایند.

۷- هیچیک از مقررات مندرج در این منشور، ملل متحد را مجاز نمی‌دارد تا در اموری که ذاتاً جزو صلاحیت داخلی کشورهاست دخالت نماید. اعضاء را نیز ملزم نمی‌کند که چنین موضوعاتی را تابع مقررات این منشور قرار دهند. اما این اصل به اعمال اقدامات قهری پیشبینی شده در فصل هفتم لطمه وارد نخواهد آورد.

حال مفاد این ماده از منشور ملل متحد را با مواد ۷۱، ۷۳، ۷۶، و ۸۵ معاهده وستفالیایی مقایسه کنیم تا ببینیم آیا تفاوت‌هایی میان ماده دو منشور ملل متحد و مواد مذکر در معاهده وستفالی وجود دارد:

ماده ۷۱ معاهده وستفالی: "در وهله اول، *سلطه اصلی*، *حق حاکمیت* (تاکید از این نویسنده است)، و کلیه حقوق دیگر بر اسقف‌های متز، تول، و وردون، و شهرهایی به آن نام و اسقف‌های آنها، به‌ویژه در ماین‌ویک، به همان شیوه، قبلاً به آن تعلق داشتند...."

ماده ۷۳ معاهده وستفالی: در وهله دوم، امپراتور و امپراتوری استعفا می‌دهند و به مسیحی ترین پادشاه، و جانشینان او، حق فرمانروایی و *حاکمیت مستقیم* (باز تاکید از این نویسنده)، و هر آنچه که تا به حال به او یا امپراتوری مقدس روم تعلق داشته یا ممکن است به او تعلق داشته باشد، منتقل می‌کنند".

به دلیل اهمیت بنیادین حق برابر حاکمیت ملی کشورها، حقوق بین‌الملل به هیچ عنوان نمی‌تواند مداخله در امور داخلی دیگران حتی اگر برای رهایی مردم از ظلم و استبداد و حرکت به سوی دمکراسی را تایید نماید. رویه‌های قضایی نیز این ماهیت کشور(دولت)-محور حقوق بین‌الملل را تصدیق می‌کنند. به عنوان مثال دادگاه دائمی دادگستری بین‌المللی در نظریه مشورتی خود در قضیه کارلیای غربی در سال ۱۹۲۳ موضوع حاکمیت کشور را مبنای نظریه خود قرار داد. در واقع شورای جامعه ملل از دادگاه دائمی خواسته بود نظر مشورتی خود را در

مورد کارلیای غربی بیان نماید. پرسش مطروحه در این قضیه این بود که "با توجه به اینکه روسیه رضایت خود را برای حل و فصل موضوعات حقوقی از طریق جامعه ملل یا دادگاه اعلام نکرده است، آیا دادگاه می‌تواند در رابطه با تعهدات روسیه در قبال فنلاند در مورد کارلیای شرقی نظر مشورتی ارائه دهد یا خیر". پاسخ به پرسش از سوی دادگاه اساساً معادل تصمیم‌گیری در مورد اختلاف بین طرفین خواهد بود. اما دادگاه دادگستری، حتی در ارائه نظرات مشورتی و نه ترافعی، نمی‌تواند از قواعد اساسی هدایت کننده فعالیت خود عدول کند. در حقیقت از آنجایی‌که روسیه رضایت خود را حل اختلافات از طریق دادگاه دائمی دادگستری بین‌المللی اعلام نداشته است، دادگاه حتی خود را برای ارائه نظریه مشورتی نیز صالح نمی‌داند.[۳۱] به عبارت بهتر، حق حاکمیت روسیه برای عدم پذیرش نظریه مشورتی دادگاه مانع از این شد که دادگاه هر نوع نظری ارائه نماید.

در حقوق بین‌الملل آنگونه که در دادگاه‌های بین‌المللی و دیوان‌ها اعمال می‌شود، جورج شوارزنبرگر، یکی از مهمترین متفکران حقوق بین‌الملل سنتی، این نظریه را مورد تایید قرار می‌دهد که حقوق بین‌الملل براساس حق حاکمیت کشورها اعتبار پیدا می‌کند. با گرایش محافظه کارانه‌ای که باره محوریت حق حاکمیت کشورها از خود نشان می‌دهد، شوارزنبرگر از مدافعان این نظریه است که نقش دادگاه‌های بین‌المللی در توسعه و تدوین حقوق بین‌الملل به معاهدات میان کشورها و عرف میان آنان وابسته می‌باشد. وی ضرورت تابعیت از حق حاکمیت کشورها را با گرایش واقع‌گرایی سیاسی و همچنین سیاست قدرت پیوند بخشیده و آنرا در مرکز حقوق بین‌الملل قرار میدهد.

دادگاه بین‌المللی دادگستری نیز در قضیه عملیات نظامی و شبه نظامی در نیکاراگوئه در سال ۱۹۸۶ بار دیگر بر اهمیت محوری نقش کشور در روابط و حقوق بین‌الملل تاکید نمود. سابقه مداخلات ایالات متحده امریکا در حوزه امریکای مرکزی و دریای کرائیب به سال‌های اول قرن بیستم باز می‌گردد و آن هنگامی بود که تافت رئیس جمهور امریکا در سال ۱۹۰۹ دستور سرنگونی رئیس جمهور نیکاراگوئه خوزه سانتوس زلایا را صادر کرد. در آگوست و سپتامبر سال ۱۹۱۲، گروهی از تفنگداران دریایی امریکا در بندر کورینتو فرود آمدند و لئون و خط راه آهن به گرانادا را اشغال کردند. در آنزمان کشور طرفدار آمریکا تحت مناطق اشغال

---

[31] Status of Eastern Carelia, Advisory opinion of 23 July 1923 (series B, no. 5), First Annual Report of the Permanent Court of International Justice (1 January 1922 - 15 June 1925), Series E, No. 1, pp. 200–203.

تشکیل شد. در سال ۱۹۲۷، تحت رهبری آگوستو سزار ساندینو، یک قیام بزرگ دهقانی علیه ایالات متحده شکل گرفت. در سال ۱۳۳۳، تفنگداران دریایی عقب نشینی کردند و گارد ملی نیکاراگوئه مسئولیت حفاظت از کشور را به عهده گرفت. یک سال بعد، آناستازیو سوموزا گارسیا، رئیس گارد ملی ریاست جمهوری را بر عهده گرفته و دیکتاتوری بیرحمانه خود را که تا سال ۱۹۷۹ ادامه یافت، ایجاد کرد. در سال ۱۹۷۲ ساندینیست‌های چپگرا مبارزات خود را با سوموزا آغاز کردند و در سال ۱۹۷۹ قدرت را در دست گرفتند. امریکا از آغاز با ساندینیست‌های مارکسیست مخالفت ورزید. زمانی که رونالد ریگان به قدرت رسید، حمایت مستقیم از یک گروه ضد ساندینیست به نام کنتراها را که شامل جناح های وفادار به دیکتاتوری سابق بود، افزایش داد. امریکا با ارسال سلاح و پشتیبانی از این گروه عملا عملیات شبه نظامی را بر علیه نیکاراگوئه سازماندهی می‌کرد.

بنابراین سال‌ها تنش به انحاء مختلف میان امریکا و نیکاراگوئه وجود داشت. در نهایت مداخلات ایالات متحده امریکا در نیکاراگوئه به دادگاه بین‌المللی دادگستری کشیده شد. دادگاه در تصمیم نهایی خود دریافت که ایالات متحده "تعهدات خود براساس قوانین بین‌المللی عرفی مبنی بر عدم توسل به زور علیه کشور دیگر"، "عدم مداخله در امور کشورها"، "نقض تجارت دریایی صلح آمیز" و نقض تعهدات خود طبق ماده نوزدهم معاهده دوستی، تجارت و کشتیرانی بین طرفین که در ۲۱ ژانویه ۱۹۵۶ در ماناگوا امضا شده بود" را نقض کرده است.[۳۲] در ارتباط با داعیه ایالات متحده که استدلال می‌کرد نیکاراگوئه گام مهمی در جهت ایجاد یک دیکتاتوری کمونیستی تمامیت خواه برداشته است. دادگاه معتقد بود که شکل خاص حکومت نیکاراگوئه نقض قوانین بین‌المللی عرفی نیست. از نظر دادگاه، هیچ نوعی از حق مداخله از سوی کشوری در برابر کشوری دیگر توجیه قانونی نمی‌تواند داشته باشد، به این دلیل که کشور دومی، یعنی نیکاراگوئه ایدئولوژی یا نظام سیاسی خاصی را برای نظام سیاسی خود انتخاب کرده است که منافاتی با حقوق بین‌الملل عرفی ندارد. اساسا حقوق بین‌الملل نظری در باره نوع نظام سیاسی حاکم بر یک کشور نمی‌تواند داشته باشد.

مهمترین مقاوله‌نامه بین‌المللی مصوب جامعه جهانی که هنوز اصلی‌ترین سند حقوق بین‌الملل در باره مفهوم حقوقی کشور می‌باشد، یعنی مقاوله‌نامه مونته ویدیو که در سال

---

[32] Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America), judgment of 27, June 1986.

تصویب شد۱۹۳۳، در ماده یک، مفهوم کشور را اساسا ذاتی سیاسی تعریف می‌کند که توسط چهار ضابطه تعریف می‌شود:

– جمعیت ثابت
– قلمرو مشخص و تعیین شده
– وجود یک دولت کارآمد
– داشتن ظرفیت لازم برای ارتباط با دیگر کشورها[۳۳]

این ضابطه که با نظریه‌های شناسایی کشور در حقوق بین‌الملل هماهنگ می‌باشد، با مفاد ماده ۳ همان مقاوله‌نامه بیشتر توضیح داده شده است:

وجود سیاسی کشور مستقل مستلزم به رسمیت شناخته شدن آن از سوی کشورهای دیگر نیست. حتی قبل از به رسمیت شناختن (هستن خود)، کشور حق دارد از یکپارچگی و استقلال خود دفاع کند، حفاظت و رفاه شهروندان خود را تامین کند، و در نتیجه امور خود را آنطور که صلاح می‌داند سازماندهی کند. کشور می‌تواند براساس منافع خود قانون وضع کند، خدمات خود را اداره کند، و صلاحیت ملی خود را تعریف کند. اعمال این حقوق محدودیت دیگری جز اعمال حقوق سایر کشورها طبق قوانین بین‌المللی ندارد.

همان مقاوله‌نامه، حق حاکمیت برابر کشورها را تنها اصل مورد قبول برای حقوق بین‌الملل می‌شناسد و هرگز حضور کشورها را به آیین‌های سیاسی خاصی منوط و محدود نمی‌سازد. ماده ۴ مقاوله‌نامه تصریح می‌دارد که

کشورها از نظر حقوقی برابر هستند، از حقوق یکسانی برخوردارند و در اقدامات خود دارای ظرفیت مساوی هستند. حقوق هر یک به قدرتی که برای تضمین اعمال خود دارد بستگی ندارد، بلکه به واقعیت ساده وجود کشور به عنوان یک شخص حقوق به موجب قوانین بین‌المللی بستگی دارد.

این حق کشورها نمی‌تواند زیر هر بهانه و عنوانی نادیده انگاشته شده و یا در قضاوت‌ها و یا تعاملات با کشورها مانع از برخورداری از حقوق حاکمیتی آنها بشود. "حقوق اساسی کشورها به هیچ وجه نمی‌تواند به هر شکلی تحت تاثیر قرار گیرد". (ماده ۵ همان مقاوله‌نامه)

---

[33] Montevideo Convention on the Rights and Duties of States, Montevideo, December 26, 1033.

منشور ملل متحد در امتداد همان معیارهای حقوقی بین‌المللی، حاکمیت ملی کشورها را تنها معیار وجود برای شناسایی کشورها به تصدیق می‌کند. به همین دلیل، منشور ملل متحد هیچگاه حقی برای دیگر کشورها برای انکار نوع حکومتی دیگران و یا آیین سیاسی خاصی که برای خود برگزیده‌اند، رد نظر نگرفته است. منشور هر کشوری را که بتواند به عنوان ذاتی سیاسی تقاضای عضویت در سازمان داشته باشد را مورد رسیدگی قرار می‌دهد، اما به دلایل مربوط به چگونگی حکومت سیاسی و یا آیینی آنرا اعتنایی نمی‌کند. ماده ۴ منشور ملل متحد در توضیح شرایط عضویت کشورها در سازمان هرگز نوع حاکمیت سیاسی اشاره‌ای نمی‌کند. تنها ضابطه (های) عضویت در سازمان ملل متحد در آن ماده توضیح می‌دهد. "کشورهایی که متعهد به صلح بین‌المللی بوده، تعهدات مندرج در منشور را پذیرفته، و به نظر و تشخیص سازمان قادر و مایل به اجرای آن تعهدات باشند، می‌توانند به عضویت سازمان ملل متحد درآیند".

این واقعیت حقوق بین‌الملل سنتی کشور(دولت)-محور با حقوق دمکراسی خواهی بیگانه است. افزون براین، کشور(دولت)-محور بودن حقوق بین‌الملل مانع بزرگی بر سر راه دمکراتیزه شدن خود سازمان ملل متحد نیز شده است. بنابراین، حتی در مواردی که مجمع عمومی سازمان ملل متحد، و یا دیگر ارکان‌ها و ارگان‌های ملل متحد، قطعنامه‌هایی در دفاع و پیشبرد حقوق بشر صادر می‌کنند، آن قطعنامه‌ها به سختی می‌توانند قابلیت الزام حقوق داشته باشند. به تعبیر بهتر، همه این تصمیمات و قطعنامه‌های حقوق بشری همواره در مقابله با حق حاکمیت کشورها توانایی لازم برای اجرای منویات خود را ندارند. البته این اظهارات به این معنی نیست که قواعد حقوق بشری فاقد ارزش حقوقی هستند. بی‌تردید قواعد حقوق بشر بین‌المللی آرمانی با قابلیت تحقق یافتن دارند و مدافعان حقوق بشر می‌بایست پیوسته برای پیشبرد آنها بکوشند. علاوه براین، ظهور حقوق بشر دوستانه بین‌المللی و مداخله بشردوستانه (هرچند که انتخابی و وابسته به مؤلفه های سیاسی هستند)، در امتداد پیشبرد و تقویت حقوق بشر و در مقابله با حق حاکمیت سنتی کشورها، باید تلقی شوند. در حقیقت، به موجب رویه‌های نوین حقوق بین‌الملل، و هنجارهای درحال ظهور حقوقی، امروزه حق مطلق حاکمیت کشور مورد چالش‌های جدی قرار گرفته است.

این نکته را نیز باید در نظر داشت که عدم اظهار نظر حقوق بین‌الملل در خصوص دوران گذار از دیکتاتوری به دمکراسی به معنی نادیده گرفتن دمکراسی و یا کم اهمیت نشان دادن آن نیست. نظریه‌های میان رشته‌ای می‌توانند این داعیه را به نمایش بگذارند که حقوق بین‌الملل دیگر نمی‌تواند در حیطه های سنتی خود محبوس مانده و چشم به روی مبارزات

مردم ستم‌دیده برای رهایی و دمکراسی ببندد. امروزه حقوق و روابط بین‌الملل با نظریه‌های سیاسی توضیح دهنده دمکراسی پیوند یافته‌اند. کشورهای استبدادی که به حقوق بشر و دمکراسی بی‌اعتنا هستند، در فشار افکار عمومی و مبارزات نهادهای جامعه مدنی جهانی، ناگزیر شده‌اند تا در رفتارهای خود تجدیدنظر کنند. اما از همه مهمتر معیارهای حقوق بشری و دمکراسی خواهی که از سوی کشورهای لیبرال دمکراسی برای انعقاد قراردادهای بین‌المللی نظر گرفته می‌شوند، این واقعیت را نمایان می‌سازد که حق حاکمیت ملی دیگر نمی‌تواند تنها معیار سنجش رفتارها و تعاملات بین‌المللی به موجب حقوق بین‌الملل باشد. این واقعیت، هرچند هنوز تثبیت نشده، را نمی‌توان نادیده انگاشت که دموکراسی بر عملکرد و رویه‌های حقوق بین‌الملل و مدیریت رفتارها در صحنه بین‌المللی تأثیر داشته است. اصل حق تعیین سرنوشت سیاسی، پیدایی سازوکارهای لازم در زمینه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی توسط نهادهای نظارتی، شرایطی که برای کمک و یا اعطای وام به کشورها در نظر گرفته می‌شود، و نیز نگرانی کشورها بابت خدشه دار شدن اعتبار بین‌المللی آنها، همگی راه‌های برقرار کردن پیوندی گریز ناپذیر میان حقوق بین‌الملل و دمکراسی خواهی را برقرار ساخته است.

روشن‌ترین مثال‌ها در مورد پیوندهای معاصر و در حال ظهور حقوق بین‌الملل و دمکراسی را می‌توان در رویه‌های معاصر اتحادیه اروپا جستجو کرد. به موجب ضابطه‌های دمکراتیک برای پیوستن به اتحادیه اروپا، کشورهای متقاضیان عضویت هنگامی می‌توانند به اتحادیه بپیوندند که سابقه روشنی از خود برای احترام به دمکراسی، حقوق بشر، و قانون را نشان دهند. اجلاس شورای اروپا در کپنهاگ در سال ۱۹۹۳ در پاسخ به تقاضای روزافزون کشورهای اروپای مرکزی و شرقی برای عضویت در اتحادیه، در بخش سوم، پاراگراف دوم، تقاضا برای عضویت و پذیرش آن کشورها را به این شرایط منوط می‌سازد:

عضویت مستلزم آن است که کشور کاندید به ثبات نهادهای تضمین کننده دموکراسی، حاکمیت قانون، حقوق بشر، و احترام به اقلیت‌ها و حمایت از آنها، وجود اقتصاد بازار کارآمد، و همچنین ظرفیت مقابله با فشار رقابتی و نیروهای بازار در چارچوب اتحادیه دست یابد. عضویت مستلزم توانایی کشور کاندید برای قبول تعهدات عضویت از جمله پایبندی به اهداف اتحادیه سیاسی، اقتصادی و پولی می‌باشد.[۳۴]

به نظر اتحادیه اروپا، شکل‌گیری دمکراسی کارکردی و موثر مستلزم آن است که همه شهروندان کشورهای متقاضی عضویت بتوانند به طور مساوی در تصمیم گیری‌های سیاسی

[34] Presidency Conclusion, Copenhagen European Council - 21-22 June 1993.

در هر سطح حکومتی، از شهرداری‌های محلی تا بالاترین سطح ملی، مشارکت داشته باشند. این امر همچنین مستلزم برگزاری انتخابات آزاد با رای گیری مخفی، حق تأسیس احزاب سیاسی بدون هیچ مانعی از سوی کشورها، دسترسی عادلانه و برابر به مطبوعات آزاد، تشکل‌های آزاد اتحادیه‌های کارگری، آزادی عقاید شخصی، و قوه قضائیه مستقل می‌باشد. این ضابطه‌ها را می‌توان با مراجعه به مقاوله‌نامه اروپایی حقوق بشر، رویه‌های اتخاذ شده توسط دادگاه اروپایی حقوق بشر، و یا مقاوله‌نامه چارچوب حمایت از حقوق اقلیت‌ها[۳۵] جستجو نمود.

بارقه امید

در حالیکه حقوق بین‌الملل سنتی از آغاز تا دوران جنگ سرد همچنان تمایلی نداشت تا از اصل محکم حاکمیت ملی به عنوان زیربنای تنظیم روابط میان کشورها عقب نشینی کرده، و یا اینکه از حقوق ذاتی بنیادین مردم ستم‌دیده زیر حکومت‌های خودکامه دفاع کند، با فروپاشیدن پایه‌های رقابت آیینی دوران جنگ سرد، به تدریج آماده شده است تا در رویه‌های خود تجدید نظر نماید. در حقیقت، پس از فروپاشی رژیم‌های کمونیستی در اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی در ایام پایانی دوران جنگ سرد، به تدریج موضع بیطرف حقوق بین‌الملل در قبال شکل داخلی حکومت کشورها از مفهوم سنتی حاکمیت کشور دور شده است. این تغییر تدریجی موضع حقوق بین‌الملل به سوی مفهوم نوینی از حاکمیت که شیرازه آنرا انتخاب و رضایت مردم به وجود می‌آورد، از تحولات بسیار امیدوارکننده در جهت استقرار حکومت مردمی است. قبل از توضیح بیشتر این تغییرات وبازتاب های آن بر رابطه میان دمکراتیزه شدن و حقوق بین‌الملل، مناسب است که بطور مختصر این تغییرات تدریجی حقوق بین‌الملل به سوی تصدیق ضرورت تغییرات در نوع و شکل حاکمیت ملی را ذکر نماییم تا بتوانیم درک روشنتری از آنچه در حال اتفاق است داشته باشیم.

- کشور هنوز بازیگر اصلی در تعاملات بین‌المللی است. اما انحصار نقش کشور به عنوان تنها بازیگر با شناسایی نسبی سازمان‌های بین‌المللی و نیز افراد برای عضویت در جامعه بین‌المللی به تدریج کم رنگ شده است. علاوه براین، نهادهای جامعه مدنی و گروه‌های

---

[35] The Framework Convention for the Protection of National Minorities.

اجتماعی در انعکاس دادن صدای مردم ستم دیده در مقابل انحصار قدرت دولت را نمی‌توان با دیده اغماض نگریست.

- به همین سان دیگر نمی‌توان حقوق بین‌الملل را در معنی و کاربرد سنتی آن به عنوان ناظر بر رفتارها و روابط میان کشورها و دیگر بازیگران بین‌المللی در نظر گرفت. امروزه، حقوق بین‌الملل سنتی از ابعاد حقوق صرف فراتر رفته و در مجموعه‌ای از نگرش‌های سیاسی، بشردوستانه، روانشناسانه، یا موضوعات اقتصاد سیاسی بین‌المللی، و شاید از همه مهمتر اخلاق و موضوعات عدالت جهانی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

- حقوق بشر به دلیل تکیه بر حقوق افراد دیگر موضوعی خارج از حیطه حقوق بین‌الملل تلقی نمی‌شود. اهمیت درجه اول حقوق افراد عملا در همه سیاست‌گذاری‌ها مورد شناسایی قرار گرفته و در نتیجه با حقوق بین‌الملل آمیخته است. جایگاهی که حقوق افراد در حقوق بین‌الملل پیدا کرده است، را نمی‌توان نادیده انگاشت.

- حقوق اقلیت‌ها به عنوان یکی از اصول دمکراسی و حکومت مطلوب جایگاه مناسبی در حقوق بین‌الملل پیدا کرده است. این موضوع، بویژه هنگامی که اقلیت‌ها مورد سرکوب های گسترده و نظام‌مند واقع می‌شوند، حساسیت جامعه بین‌المللی را بر می‌انگیزد. اسناد محکم حقوقی بین‌الملل برای مقابله با تبعیض علیه زنان، مقاوله‌نامه مقابله با شکنجه و دیگر اشکال رفتارهای بیرحمانه و غیر انسانی، و مقاوله‌نامه بین‌المللی علیه نسل کشی، اصل حاکمیت ملی کشورها را به چالش کشیده است.

- قاعده بنیادین عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها در حقوق بین‌الملل، با ظهور مداخلات بشردوستانه به تدریج جایگاه استوار خود را از دست داده و به همین سان سران کشورها نیز دیگر نمی‌توانند جنایات خود را در زیر عنوان حاکمیت پنهان سازند.

- شرایط جهانی شدن با متزلزل ساختن اهمیت بنیادین مرزهای ملی، این ظرفیت را برای نهضت‌های مردمی و سازمان‌های جامعه مدنی فراهم آورده است تا بتوانند از طریق ائتلاف‌های به هم پیوسته جهانی فشارهای عمده‌ای را برای به تسلیم کشیدن دولت‌های حاکم بر کشورها در برابر دمکراسی و حکومت مطلوب وارد آورند.

- تاثیر شرایط جهانی شدن بر حقوق بین‌الملل و فرسایش مطلق بودن حق حاکمیت کشورها را از زاویه دید جهانی شدن تجارت و سرمایه گذاری، آزادسازی تجارت و سرمایه گذاری خارجی، نقش شرکت‌های چند ملیتی و قدرت مذاکرات سیاسی برای کسب امتیازات را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت.

- موضوعات حقوق بشری نوین شامل حق همبستگی، حق زندگی صلح آمیز، و حقوق محیط زیست، مفاهیم حقوقی بین‌الملل سنتی را با چالش‌های جدی و غیرقابل اجتناب مواجه ساخته است. این موضوعات نوین حقوق بشری نشان از تقاضا روز افزون برای مشارکت

بیشتر در سیاست‌گذاری‌ها و فرآیندهایی کشوری است که بر زندگی مردم نه فقط در درون مرزهای حاکمیتی، بلکه بر زندگی جهانی دارد.

اما آیا این تغییرات تدریجی بدون هیچ پیش زمینه‌ای اتفاق افتاده‌اند؟ پاسخ به این پرسش از اصل حقوقی "از هیچ چیز چیزی به وجود نمی‌آید"[۳۶] تبعیت می‌کند. حقوق بشر بین‌المللی از آغاز پیدایی خود حق مردم برای داشتن حکومت مطلوب را به رسمیت شناخته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر در آغازین فراز مقدمه آرزوی دیرپای جهانی برای زندگی در حکومت مطلوب را مورد توجه قرار داده و آنرا به عنوان حقی ذاتی برای همه انسان‌ها برآمده از ارزش و کرامت انسان می‌داند:

شناسائی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است.

اگر شناسایی ارزش ذاتی انسان اساس آزادی و صلح و عدالت در سراسر جهان می‌باشد، و هیچ جامعه‌ای از این قاعده جهان‌شمول مستثنی نیست، همه جوامع باید براساس اصل حاکمیت مطلوب اداره شوند زیرا تنها در این مدل حاکمیتی است که کرامت ذاتی انسان محترم شمرده می‌شود. هرگاه این حقوق ذاتی در شیوه حکومت داری مطلوب نادیده انگاشته شود، حکومت ذاتاً و ماهیتاً به سوی تمامیت خواهی کشیده شده، و در نتیجه با سرکوب هرنوع صدای متفاوت جامعه را به سوی تنش در همه ابعاد ممکن سوق می‌دهد. در ارتباط با این فلسفه انسانی حیات، جمله دوم مقدمه اعلامیه بیشتر توضیح می‌دهد که "نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدامات وحشیانه ای انجامیده که وجدان بشر را برآشفته‌اند و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلام شده است". اعلامیه ادامه می‌دهد که به همین دلیل" ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد". به همین دلیل است که اعلامیه در مقدمه مذکور اساس صلح جهانی را به احترام به حقوق ذاتی همه مردم منوط می‌سازد. این تاکید قاطع بر حقوق ذاتی مردم عصار اصلی دموکراسی را توضیح داده و آنرا شرط ضروری زندگی صلح آمیز توام با احترام به کرامت انسانی می‌داند که قصور از آن به ناچار مردم را به عنوان به عنوان "آخرین چاره، قیام علیه ظلم و ستم" وا می‌دارد. بنابراین، اگر به حقوق انسان‌ها احترام گذاشته شود، نه تنها جامعه

---

[36] Ex nihilo, out of nothing

روی صلاح و آرامش می‌بیند، کل خانواده بشری نیز از مواهب زندگی صلح‌آمیز عادلانه و شرافتمندانه بی‌نصیب باقی نمی‌ماند.

اما چرا واقعاً تهیه کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر زندگی صلح آمیز جهان بعد از جنگ جهانی دوم را به اراده مردم برای انتخاب حکومت مطلوب منوط ساختند؟ خوی و گرایش فاشیستی تمامیت خواهانه هیتلر و متحدان او که جهان را به خاک و خون کشیدند، اصلی‌ترین همه نگرانی‌های جامعه جهانی وقت بود. آدولف هیتلر هرچند از طریق فرآیندهای انتخاباتی به رهبری سیاسی آلمان برگزیده شد، اما هرگز اعتقاد و اعتمادی به دمکراسی و حکومت مطلوب توسط مردم نداشت. در اندیشه فاشیسم تنها اصول قابل اتکا نوعی ویژگی مردانگی برتری طلبانه بود که می توانست توضیح دهنده نژادی برتری و تهاجم نظامی برای نگهداری از آن بود. این نوع هنجارگرایی منسوب به نژاد برتر آریایی، آنگونه که فاشیست‌ها به آن اعتقاد داشتند، بر هر اعتقاد دیگر پیشی می‌گرفت. بنابراین هویت ملی مورد نظر فاشیسم، با نوعی تمایل و قدرت مردانه سلحشوری و تجاوزطلبی تعریف می‌شد که می‌کوشید نژاد آلمانی را از هرنوع آلودگی با نژادهای ناپاک مصون و پاکیزه نگه دارد. بی‌تردید، فاشیسم که چهره کریه و شوم آن در همه نظام‌های تمامیت خواه به تصویر کشیده می‌شود، نمی‌توانست پذیرای حقوق مردم و دمکراسی باشد. آنچه مردم می‌بایستی به عنوان فضیلتی اجتماعی دنبال کنند، همانا اطاعت کامل ار رهبری بود که از موضع بالا فرمان می‌داد و مردم آن فرمان را با جان و دل می‌بایست می‌پذیرفتند. به همین دلیل، فاشیسم آلمانی، و هرنوع دیگری از فاشیسم، به دلیل همان خصیصه تمامیت خواهی حقوق مردم و حکومت قانون را نادیده می‌گیرد. از این نظر، حقوق بشر و تلاش برای دستیابی به حکومت مطلوب را باید به عنوان بخش مهمی از تلاش جهانیان برای حفاظت از زندگی با کرامت و صلح‌آمیز دانست.

در پرتو این اندیشه‌ها و آرمان‌های متعالی، مقدمه اعلامیه از مردمان ملل متحد درخواست می‌کند تا همه ملت‌ها "ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق همه مردان و زنان" اعلام دارند تا بتوان براساس آن به جهان آرمانی عاری از ستم و استبداد از یک سو، و پایان بخشیدن به جنگ طلبی و خونریزی از دیگر سو، دست یافت. علاوه براین، اعلامیه، در همان مقدمه خود موضوع حقوق بشر و حکومت مطلوب مردم را مایه سعادتمندی و پیشرفت اجتماعی معرفی می‌کند. مردم ملل متحد "عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند". اینان می‌دانند که فهم و درک مشترک "در مورد این حقوق و آزادی‌ها برای اجرای کامل این تعهد کمال اهمیت را دارد". به همین دلیل:

اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترک تمام مردمان و ملت‌ها اعلام می‌کنند تا همه افراد و تمام نهادهای جامعه این اعلامیه را همواره در نظر داشته باشند و بکوشند که به یاری آموزش و پرورش، رعایت این حقوق و آزادی‌ها را گسترش دهند و با تدابیر ملی و بین‌المللی، شناسایی و اجرای جهانی و موثر آنها را چه در میان مردمان کشورهای عضو و چه در میان مردم سرزمین‌هایی که در قلمرو آنها هستند، تامین کنند.

بعد از این نگرش شگرف و بی‌نظیر در باره ضرورت حفاظت از حقوق انسان‌ها، ماده ۲۱ بطور مستقیم حکومت مطلوب را ناشی از حقوق ذاتی همه انسان‌ها بر می‌شمرد. این ماده در سه پاراگراف مشخص حقوق بشر را از طریق حکومت مطلوب با موضوع حاکمیت ملی کشور در پیوند قرار می‌دهد:

الف) هر کس حق دارد مستقیماً یا به وسیله نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، در اداره امور عمومی کشور خود شرکت داشته باشد؛

ب) اراده ملت اساس قدرت و اختیارات ملی است؛

ج) این اراده به وسیله انتخابات شرافتمندانه‌ای صورت می‌گیرد که دوره به دوره از طریق انتخابات عمومی یکسان با رای مخفی یا بنا به روشی مشابه با آن که آزادی رای مردم را تامین می‌کند، انجام می‌یابد.

این تصدیق و شناسایی حقوق بنیادین مردم برای انتخاب حکومت مطلوب خود، همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، نه تنها ذاتاً ارزشمند است، به عنوان بدیلی برای تامین رفاه و خوشبختی مردم نیز اجتناب ناپذیر است. شادروان کوفی عنان، دبیر کل سابق ملل متحد، شاید بهترین استدلال را برای دفاع از دمکراسی ارائه داده است: "رهبران فرمند[۳۷] یا پیامبران جعلی حکومت داری از طریق سیاست‌های بنیاد شکنی که نهادها و قوانین بین‌المللی را به امر سیاست داخلی بی ربط و یا نامناسب می‌دانند، راه حل‌های ساده‌ای را برای نارضایتی مردم وعده می‌دهند". اما این نارضایتی‌ها تنها از طریق حکومت مردم بر مردم توسط مردم امکان پذیر است زیرا دمکراسی روح قانون انسانی است؛ انسانی که منبع اصلی قانون و موضوع قانون است. هیچ قانون دیگری، حتی اگر به خداوند منصوب شود، نمی‌تواند ویژگی انسانی به خود گیرد. به همین دلیل است که می‌توان حقوق بشر را نماد نوعی باورمندی جهان‌شمولی دانست که در سراسر جهان توسط همه مردم مورد استقبال قرار گرفته است. این دمکراسی است که (در مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر) می‌آموزد که:

---

[37] Charismatic

- هر کس دارای حق آزادی فکر و ضمیر و دین است. لازمه این حق آن است که هر کس خواه به تنهایی یا با دیگران علنی یا خصوصی از راه تعلیم و پیگیری و ممارست، یا از طریق شعائر و انجام مراسم دینی، بتواند آزادانه، دین و اعتقادات خود را ابراز کند.
- هر کس آزاد است هر عقیده‌ای را بپذیرد و آن را به زبان بیاورد و این حق شامل پذیرفتن هرگونه رای بدون مداخله اشخاص می‌باشد و می‌تواند به هر وسیله که بخواهد بدون هیچ قید و محدودیت به حدود جغرافیایی، اخبار و افکار را تحقیق نماید و دریافت کند و انتشار دهد.

به اختصار می‌توان سه ماده دیگر از اعلامیه جهانی حقوق بشر را نیز در جهت حمایت از دمکراسی ذکر کرد:

ماده ۲۷ – هر کس حق دارد آزادانه در زندگانی فرهنگی اجتماع شرکت جوید و از اقسام هنرها استفاده کند و در پیشرفت علمی و برکات حاصل از آن سهیم باشد. هر کس حق دارد از منافع اخلاقی و مادی ناشی از هرگونه دستاورد علمی و ادبی یا هنری که بوجود آورده باشد حمایت شود.

ماده ۲۸ — هر کس حق دارد بکوشد تا در سطح اجتماعی و جهانی چنان سامان و نظمی حکمفرما شود که حقوق و آزادی‌هایی که در این اعلامیه اعلام شده است در آن سطح به نتیجه کامل برسد.

ماده ۲۹ –هر کس نسبت به اجتماعی که فقط در آن اجتماع رشد آزاد و کامل شخصیت او امکان پذیر است تکالیفی بر عهده دارد. هر کس در اجرای حقوق و در مقام برخورداری از آزادی‌های خویش، تنها از محدودیت‌هایی پیروی می‌کند که قانون منحصرا" به منظور تامین شناسایی و حرمت به حقوق و آزادی‌های دیگران، از جمله برای تحقق بخشیدن به مقتضیات عادلانه اخلاق و نظام اجتماعی و مصلحت عمومی، در یک جامعه دموکرات وضع کرده باشد. در هیچ حال نمی‌توان حقوق و آزادی‌های مذکور را به نحوی بکار برد که با اهداف و اصول ملل متحد منافات داشته باشد.

حال، با این پیش زمینه‌ها چگونه می‌توان از استعدادهای حقوق بشر بین‌المللی و حقوق بین‌الملل برای تقویت شناسایی دوران گذار به دمکراسی و نیز سرعت بخشیدن به آن استفاده برد؟ جامعه مدنی چگونه می‌تواند از استعدادهای حقوق بین‌الملل برای به زانو درآوردن استبداد بهره گیرد؟ این پرسش‌ها در فصول این مجموعه مقالات مورد بررسی قرار می‌گیرند. اما به جهت آشنایی با بحث، عناوین بحث بعدی در زیر ذکر می‌شوند:

- آیا تلاش برای گذار به دمکراسی می‌تواند در پرتو قواعد آمره و نیز تعهدات جهان‌شمول توضیح داده شود؟
- آیا حقوق بین‌الملل تلاش برای براندازی استبداد را به رسمیت می شناسد؟
- اصل صلاحیت جهان‌شمول چگونه می‌تواند جریان گذار را تقویت نماید؟
- حقوق بین‌الملل لیبرال چه درس‌هایی برای دوران گذار دارد؟
- نظریه جنگ عادلانه چگونه می‌تواند به بحث کمک کند؟
- نقش جامعه مدنی در این میانه چیست؟

فصل پنجم

حقوق بشر، حاکمیت و سیاست

واقعیت‌ها و شرایط نیمی از من به عنوان یک شخص را تشکیل می دهد: من به آن نیاز دارم تا خودم را تصور کنم و خود واقعی خودم باشم. موقعیت اجتماعی، دوره تاریخی، ملیت، موقعیت جغرافیایی، و موقعیت اقتصادی همگی در فهم اینکه شخص جهان و خود را چگونه می‌بیند مرتبط هستند، زیرا آنها دیدگاه ما را از خود و محیط پیرامونی تعیین می‌کنند. من خودم هستم و شرایطم. اگر آن شرایط در کنترل من نباشد، آیا می‌توانم هویت خود را احراز کنم؟

خوزه ارتگا گاسه (۱۹۹۵–۱۸۸۳)

پرسش‌ها:

اگر اندیشه انسانی منبع تحولات اجتماعی و دگرگونی در ساختارهای آن است، چرا و به چه دلیل این ساختارها اغلب از ابعاد انسانی حیات فاصله می‌گیرند؟ تاثیر نظریه‌های برساخت‌گرایی، یعنی نظریه‌ای که می گوید انسان خود خالق جهان اجتماعی خویش است، بر شرایط زندگی چیست؟ این نگرش چگونه می‌تواند بر شرایط گذار از استبداد به دمکراسی تاثیر گذارد؟

طرح موضوع

هدف از تحریر این فصل معرفی یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های اندیشه فلسفی اجتماعی و سیاسی غرب است که برای جامعه ایرانی شناخته شده نیست. و این تاثیرگذاری بویژه بر گفتمان حقوق بشر حائز اهمیت فراوانی است. ژاپامباتیستا ویکو[۳۸] حتی برای غرب هم تا

---

[38] Giambattista Vico (1668-1744).

سال‌های اول قرن بیستم شناخته شده نبود، در حالیکه باید او را به عنوان معمار و بنیانگذار نگرش فکری برساخت‌گرایی اجتماعی[۳۹] معرفی که امروز مورد استقبال در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی قرار گرفته است. بطور ساده مکتب فکری برساخت‌گرایی استدلال می‌کند که جهان اجتماعی توسط انسان‌ها ساخته شده است، بنابراین اهدافی در آن نهفته است که توسط خود انسان‌ها اراده و تعریف شده‌اند. ساختارهای اجتماعی که ریشه در اندیشه انسانی دارد، براساس تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی و در طول زمان، با همان اراده انسانی بازساختار می‌یابند. پس هرچه هست و بر زندگی احاطه دارد، برآمدن از اندیشه و اراده انسانی است. این نگرش الهام بخش این حقیقت است که انسان موجودی انتزاعی و منفک از محیط اجتماعی خود نیست، بلکه به دلیل خردمندی خویش با محیط اجتماعی تعامل برقرار کرده و آنرا آنگونه که تمایل دارد می‌سازد. و از آنجاییکه محیط‌های اجتماعی در درون شرایط تاریخی و فرهنگی متفاوتی قرار دارند، ساختارهای اجتماعی نیز مطابق با آرمان‌ها و ساختارهای فکری همان مردمان توسعه و تکاملی می‌یابند. بنابراین، برای ایجاد هرنوع تحولی در جامعه و نیز ساختارهای آن، باید به اندیشه‌هایی که باعث شکل‌گیری آن ساختارهای اجتماعی و سیاسی بوده‌اند، بازگشت.

جهان اجتماعی ساختاری انسانی

ویکو، فیلسوف ایتالیایی قرن ۱۸ پیام روشن و سازنده‌ای برای متفکران و همچنین فعالان جامعه مدنی شامل گروه‌های حقوق بشری امروز دارد. آن پیام این است که انسان خالق جهان اجتماعی و سیاسی خویش است، آنرا می‌سازد، و پرتو تحولات جامعه آنرا بازسازی کرده، و در مسیر نیازها قرار می‌دهد. حال اگر قرار است که جوامع آنها از دیکتاتوری به سوی معیارها و ارزش‌های دمکراتیک هدایت شود، این امر به ادراک انسان‌ها از اهمیت دمکراسی واراده‌ای برای رسیدن به آن بستگی دارد. بنابراین، انسان به عنوان موجودی اجتماعی باید تکامل رو به بهبود جهان اجتماعی خویش را از طریق زمینه‌های تاریخی متوالی بازسازی کند تا دریابد که چگونه الگوهای زندگی توسط انسان خردمند و در شرایط اجتماعی دگرگون پذیر همواره در حال ساخته شدن است. این نگرش به محیط اجتماعی ساخته شده توسط انسان، چارچوب عمیقاً انتقادی از شکل‌گیری هویت و جهان اجتماعی را در اختیار انسان امروزین قرار می‌دهد

[39] Social constructivism.

که الهام بخش اندیشه‌ورزی در مورد تفاوت‌های هویتی در شرایط و بافت‌های تاریخی جوامع می‌باشد. فلسفه اجتماعی برساخت‌گرایی به اختصار شامل دو فرضیه است: اولا جهان اجتماعی ساخته انسان است، ثانیا انسان می‌داند چه جهانی را برای دست‌یابی به چه اهدافی به وجود آورده است. این نوشتار به طور خلاصه به این دو فرضیه اصلی، و مرتبط با یکدیگر، و راه‌هایی که از طریق آنها می‌توان موضوعات هویتی بویژه در جوامع چند–فرهنگی را توضیح داد، می‌پردازد.

اولین فرضیه این است که جهان اجتماعی، همانند تاریخ عقاید و اندیشه‌های بشری، توسط خود انسان شکل گرفته است، بنابراین ماهیت، ویژگی‌ها، نیز نیروهای ناظر برآن، باید برای خود او قابل درک شود. براساس این فرضیه، برای دریافت ویژگی‌های جهان اجتماعی باید آنرا در "درون تغییرات ذهن خود انسان جستجو کرد". (ویکو، ۱۹۶۸: ۳۳۸) در واقع هیچ چیز واقعی نیست جز آنچه در ذهن خود انسان تجربه شده و بوجود آمده است. براساس این فرضیه به غایت تامل برانگیز، شناخت جهان و آنچه در آن در جریان است، از طریق تعامل انسان با محیط پیرامونی خود قابل درک و توضیح می‌باشد. به عبارت دیگر، انسان دنیای اجتماعی خود را می‌سازد، همزمان با آن ساخته می‌شود، و بنا بر نیازها و در درون متن تغییر پذیر آن، بازتعریف شده و بازساختار می‌یابد. در این نظریه، یافتن خویشتن خویش، و احساس اینکه چه کسی هستیم، و در کجای تاریخ قرار گرفته‌ایم و به کدامین سو می رویم، از طریق مراجعه به اندیشه انسانی و تعامل آن با محیط پیرامونی تعریف می‌شود. در درون این رابطه متقابل غیر قابل اجتناب بین انسان و تاریخ است که هویت انسانی شکل می‌گیرد. در نتیجه هویت انسانی که محصول تاریخ و تعامل انسان با محیط زندگی اوست، باید در امتداد تاریخ و دگرگونی‌های آن تعریف شده، و این تفاوت‌های هویتی باید نقطه مرکزی تحلیل رفتار انسان باشد.

در مرکز این روایت از شکل‌گیری و تغییرات هویتی، این اعتقاد قرار دارد که انسان خود بخشی از حیات اجتماعی است، که از آن نمی‌تواند منتزع باشد، بنابراین همین انسان باید از نقش اجتماعی مسئولانه خود نیز آگاه باشد. به عبارت روشنتر، این واقعیت که انسان وجود اجتماعی خود را توسط خویش می‌سازد، به او طبیعت و هویتی اجتماعی می‌دهد.[۴۰] به همین

[40] In orations delivered at the beginning of the academic year in Naples during the period of 1699-1709, Vico introduced the principles of humanistic education. At the center of his humanism is the idea that the world is identified by man’s action. He extended this idea in his later work *The New Science*. For detail see: Vico, G. (1993). *On Humanistic*

دلیل است که می‌توان به درستی بیان داشت که انسان موجودی اجتماعی است. شناخت اجتماعی خویش، از این نقطه نظر، عاملی تعیین کننده در تفسیر تاریخ و همچنین ساختارها و تغییرات جهان مدنی می‌شود. آنچه از این تأمل بیرون می‌آید این است که مطالعه جهان اجتماعی به ما می‌آموزد "اصول جهان‌شمول و جاودانه‌ای که بر رفتار همه ملت‌ها ناظر است، توسط خود آنها شکل گرفته و توسعه و تکامل پیدا می‌کند". (۳۳۲) لذا هرگاه به زندگی اجتماعی، نهادهای ناظر بر آن، تاریخ و ماهیت جوامع، و همچنین ساخت تمدنی آنها دقت نماییم، این حقیقت آشکار می‌گردد که الگوهای زندگی جوامع متفاوت بوده، و بوسیله خود آنان تغییر و تکامل پیدا می‌کند. براساس این مدل از تفسیر تاریخ، این فرضیه بهتر قوت می‌گیرد که دانش و شناخت جهان اجتماعی شامل ادراک و فهم چگونگی به وجود آمدن آن و تغییراتی که پیدا می‌کند، همگی ماحصل اراده و اقدامات انسان هستند. این انسان، و اندیشه‌ها و اراده اوست که نیروی اصلی محرکه شکل‌گیری و تغییرات جهان خویش است. تغییرات این هویت تاریخی انسان و جامعه او را نه تنها در ادوار مختلف تاریخی و تحولات برآمده از آن، بلکه باید از طریق توالی آن مراحل تاریخی و پستی‌ها و بلندی‌های آن باید شناخت و ادراک کرد. درعین‌حال می‌بایست تصدیق کرد که این هویت اجتماعی در هر مرحله معینی از تاریخ تغییراتی به خود پذیرفته است، اما همه این مراحل به طور ذاتی با یکدیگر مرتبط هستند. این دو نگرش اصلی، یعنی روایت تاریخی و ساخته شده هویت و چگونگی جهان اجتماعی انسان ساخته شده توسط خود انسان، این واقعیت را نشان می‌دهد که مردمان سرزمین‌ها و جوامع مختلف تاریخ و هویت خود را می‌سازند، و در این ساختار بخشیدن به هویت اجتماعی خویش، هر کدام الگوی خود را دنبال می‌کنند.[۴۱]

شایان ذکر است که هدف این نگرش برساخت‌گرایی بی‌نظیر احیای محوریت انسان گرایی و خرد جمعی انسان‌ها در اندیشه فلسفی بوده است. آنچه از دیدگاه‌های ویکو مستفاد می‌شود، این حقیقت مورد نیاز دنیای امروز را نشان می‌دهد که تنها از طریق تمرکز بر اراده آزاد انسانگرایانه راه روشن و امیدوارکننده‌ای برای توسعه ابعاد انسانی آگاهی اجتماعی و

Education: Six Inaugural Orations, 1699-1709, Giorgion A. Pinton and Arthur W. Shippee translation and introduction by Donald Phillip Verene. London; Ithaca: Cornell University Press.

[41] I owe to Isaiah Berlin in the understanding of Vico. See: Berlin, I. (1976). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* (London: The Hogarth Press, and Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

سیاسی جوامع، و به تبع آن توسعه یافتگی مادی فراهم می‌شود. به همین دلیل است که ویکو با انتقاد از فیلسوفان زمان خود، این عقیده را مطرح می‌سازد که در افکار و اندیشه‌های آن متفکران، عقلانیت معناداری تاریخی نمی‌تواند آشکار باشد.[۴۲] آن فیلسوفان در وظیفه اساسی خود ، یعنی در نظر گرفتن دانشی که در متن تاریخ و تحولات آن بوجود آمده و در اختیار انسان قرار می‌گیرد، قصور ورزیده‌اند. این دانش از طریق تحلیل تاریخ معناداری به دست می‌آید که توسط خود انسان‌ها صورت می‌پذیرد. برای درک معناداری تاریخ رشد و تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی، باید از محدودیت‌های عقل ناب، که از نیازهای جامعه انسانی منفک می‌باشد، فراتر رفت. تنها در این صورت است که ذهن انسان از ابعاد انتزاعی صرف آزاد گشته، و می‌تواند جهان خود-ساخته و تحولات و تکاملی آنرا مطالعه و تحلیل نماید. فیلسوفان عصر روشنگری به دلیل غفلت از تحولات تاریخی زندگی اجتماعی، اساسا نگرش فلسفی اجتماعی و سیاسی را به حاشیه رانده‌اند. با در نظر داشتن همین نقیصه عقلانیت روشنگری بود که ویکو مسیر برآمده از تاریخ، یعنی فهم انسان شناختی جوامع و هرمنوتیکی آن را برای تحلیل جهان اجتماعی در پیش گرفته و به این طریق دریچه های نوینی بر روی اندیشه‌ها گشود. در واقع، او خصلت انسان-ابتدایی را از آغاز شکل‌گیری آن — یعنی عصر خدایان - و تکامل فرهنگی این ویژگی‌های انسانی را در طول تاریخ تا زمان خود بررسی کرد تا بتواند نظریه تاریخی انسان-مداری را برای ساخت اندیشه معرفی نماید. بنابراین، جای تعجب نیست که در روایت او از اندیشه انسانی و جهان پیرامونی، پیوند ضروری بین مفاهیم زبان، دانش تاریخی، و تنوع الگوهای توسعه فرهنگی را باید به تصویر کشید. یک چنین تداوم و پیوندی میان انسان، جهان اجتماعی، و تحولات آن در بررسی ریشه‌های شناخت در تاریخ فلسفه مدرن اهمیت حیاتی دارد. براساس این مقدمه کوتاه می‌توان شرحی از نگرش برساخت‌گرایی ویکو از جهان اجتماعی فراهم آورد.

زبان، تاریخ، و تغییرات اجتماعی

ویکو در یکی از آثار اولیه و دوران جوانی خود با عنوان حکمت *باستانی ایتالیایی ها*،[۴۳] پیوند میان زبان و تاریخ را بررسی کرده و از این طریق راهی برای تحلیل تاریخی اندیشه و

---

[42] Israel, J.I. (2006). *Enlightenment Contested*. Oxford: Oxford University Press, p. 530.

[43] Vico, G. (2005). De Antiquissima Italorum Sapientia. Italy : Storia e Letteratura.

ساختار بخشی به روابط و نهادهای اجتماعی باز کرد. از نظر او، زبان، بویژه کاربرد علت و معلولی آن، نقطه اصلی تاریخ گرایی، و ادراک معنی و پیام‌های آن می‌باشد. این مانند شکل‌گیری تاریخ اولیه انسان‌ها در عصر بدویت می‌باشد، و از این روی، مهمترین نگرش را همراه با تحولات زمانی بر پیش روی قرار می‌دهد. اما درحالی‌که در دوره‌های پیشین، نخبگان سیاسی حاکم بر رهبری جوامع، زبان و در نتیجه فرهنگ را برای مردم خود ایجاد می‌کردند، در دنیای متمدن‌تر، نوع زبان و فرهنگ و تفاوت‌های میان آنها به شیوه‌ای خلاقانه و در اختیار خود انسان‌ها است. دلیل این خلاقانه بودن این است که زبان به واسطه مشارکت در شکل‌گیری و تبدیل تاریخ از دوره‌ای به دوره دیگر، خود نیز دگرگون شده و به معیار سنجشی در تحولات تمدنی تبدیل می‌شود. یعنی زبان و رشد آن بازتابی از سیر روابط انسانی، اعم از آداب و رسوم، و مقررات و نهادهای جهان مدنی است که ملت‌ها درآن بوجود آمده و متقابلاً به آن محتوا و شکل داده‌اند. تاریخ زبان آیینه وابستگی متقابل مردم و ملت‌ها و جهان مدنی و تحولات آنهاست. از طریق مشارکت در ساخت و تبدیل تاریخ از یک دوره به دوره دیگر، زبان خود دگرگون می‌شود. به این ترتیب زبان به زمینه‌های فرهنگی شبیه است که هم تغییر می‌یابد و هم تغییراتی را در هویت‌ها و جوامع و فرهنگی آنها باعث می‌شود.

چگونه است که به تعداد مردم زبان های مختلف وجود دارد؟ ... مردمان به یقین به دلیل تنوع آب و هوا، طبیعت های متفاوتی پیدا کرده‌اند، که از آن آداب و رسوم مختلف آنان نیز سرچشمه گرفته است، بنابراین از طبیعت جوامع، و آداب و رسوم مختلف آنها، به همان اندازه زبان‌های مختلف برخاسته است. (۱۳۸)

او با توجه به پیوند زبان و اندیشه، و نفوذ شایان توجه آن بر دوره‌های تاریخ بشری، که از طریق آنها الگوهای متنوع زندگی اجتماعی و توسعه فرهنگی را می‌توان مشاهده کرد، می‌توان تحولات اجتماعی را نیز تحلیل و ماهیت آن را ادراک کرد. چنانکه ویکو ادعا می‌کند، چنین فرضیه‌ای پیشتر با موفقیت به اثبات نرسیده است، زیرا زبان همیشه مطابق با نظریه‌های فلسفی پیشین مورد مطالعه قرار گرفته است، و نه از طریق رابطه زبان با تحولات تاریخی جوامع. برای توضیح این فرضیه، ویکو در پژوهش‌های خود آغاز اندیشه را از عصر خدایان مصر باستانی آغاز کرده، و سپس آنرا به عصر روایات پهلوانی سوق داده، و در نهایت مسیر تغییرات اجتماعی را تا عصر نوزایی خرد انسانی (رنسانس) ادامه می‌دهد. او استدلال می‌کند که زبان‌های مربوط به هر یک از این دوره ها به ترتیب زبان نشانه‌ها و اشیاء فیزیکی، زبان تصاویر و استعاره‌ها، و زبان عادی گفتمان عمومی جامعه که زبان عقلانی مشترک می‌باشد، تحول یافته است. به همین دلیل، زبانی که مردم در دوره گذشته به کار برده‌اند را نباید به

عنوان حقیقت تاریخی پذیرفت، زیرا که آن زبان از فهم عقلایی مشترک انسانی فاصله ها دارد. تنها زبانی که در عصر انسان‌گرایی به کار می‌رفت می‌تواند از حقیقت تاریخی جوامع انسانی سرچشمه گرفته باشد. یعنی زبان برخاسته از روش‌های واقعی که مردم در مورد دنیای اجتماعی خود برای توضیح اندیشه‌های خود بکار گرفته‌اند؛ و گرنه زبان قصه و اسطوره و سنت‌های متافیزیکی و مذهبی بازتاب دهنده حقایق جامعه نیست و نمی‌تواند با آن حقایق هیچ تعاملی برقرار نماید. این فرضیه برساخت‌گرایی یادآوری می‌کند که چگونه اندیشه فلسفی، و همچنین دانش حقیقت جهانی، با زبان شناسی، که ابزار مطالعه فرهنگ‌های تاریخی است، هماهنگ و همراه می‌شود. (۱۴۰) این همراهی نزدیک میان دو قلمرو به ظاهر متضاد، یعنی زبان و تحولات تاریخی، ظهور نگرش علمی نوین در تحلیل تاریخی افکار بشری و تحولات آنها را باعث می‌شود.

اما، چرا ویکو تا این اندازه بر نگرش فلسفی در تحلیل نقش زبان و تحولات اجتماعی تکیه می‌کند؟ پرسش را باید در اهمیت زبان شناسی برای بررسی چیزهایی که از روی انتخاب انسان‌ها به وجود آمده و آنها به معرفت یقینی می‌رسد، دانست. این انتخاب‌ها که ساختارها را با خود به همراه دارند، شامل مطالعه زبان‌ها و اقدامات مردم در کشورهای خود، مانند آداب و رسوم و قوانین، و در خارج، مانند جنگ، صلح، اتحادها، سفرها و داد و ستد و بازرگانی میان ملل می‌باشند. در این منظر، زبان شناسی بیانگر بررسی تاریخی در شکل‌گیری ملت‌ها و دوره‌های تاریخی است که از طریق آنها هویت خود را توسعه داده‌اند. (۱۳۹) به این معنا، زبان شناسی به دانش ماهیت انسان، شکل‌گیری و دگرگونی جوامع، تحولات فرهنگی و زبانی آنها می‌رسد، تفسیری منظم و منسجم از تحولات تاریخی ملت‌ها را ارائه می‌دهد، و نشان می‌دهد که چگونه ملت‌ها به گونه‌ای متفاوت توسعه و تکامل یافته‌اند.

زبان شناسی، در واقع، مطابق با تاریخ آگاهانه ساخته شده بشری و واقعیات آن استوار است. به این معنا، زبان شناسی به ظاهر در مقابل قلمرو فلسفی حقایق جهان‌شمول قرار می‌گیرد که در همه مکان‌ها و زمان‌ها حضور می‌یابند. اما اینگونه نیست زیرا زبان شناسی ملل و راه بردن به شالوده‌های تاریخی هویت آنان، که از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت می‌باشد، می‌تواند از طریق تعامل با همان تحولات تاریخی که توسط خود انسان‌ها بوجود آمده‌اند، درهم آمیخته و از همکاری متقابل سود ببرند. اگر این تعامل برقرار شود، زبان شناسی بهتر می‌تواند خود را با نظریه‌های تاریخی توسعه طبیعت انسانی مجهز ساخته و منطبق شود. در این شرایط است که فلسفه می‌تواند نظریه ماهوی را برای توضیح تحولات اجتماعی ارائه کند که هم اندیشه و هم اراده مردم را برای تغییر در تعاملات و شرایط اجتماعی در برگیرد.

این تعامل و همکاری، در واقع، همانند هنر جدیدی از نقد اجتماعی به حساب می‌آید که انسان را قادر می‌سازد تا نه تنها رویدادهای تاریخی جامعه خود را تفسیر کند، بلکه به درک روشنی از تاریخ پیوسته‌ای برسد که بشریت در آن مفهوم یافته و درعین‌حال به آن شکل بخشیده است. به عبارت دیگر، از طریق این همکاری و همگرایی است که زبان شناسی در تفسیر تاریخ جوامع با دانش جهان‌شمول همراه می‌شود بدون اینکه میان آنها تضادی شکل بگیرد. این فرضیه توانسته است در گشودن چشم اندازی نوین برای درک آینده از تاریخ انسان‌ها تأثیر گذار باشد. علاوه بر این، واقعیتی دیگر را نیز یادآوری می‌کند که به موجب آن انسان نمی‌تواند در تلاش‌ها و مبارزات تاریخی خویش برای تغییر از تاریخی در آن غوطه‌ور شده است، خود را منتزع ساخته و عوامل این آغشتگی را نادیده انگارد. درحقیقت، تامل در شرایط تاریخی، و نقش محوری انسان در آن، او را یاری می‌سازد تا در فرآیند تغییرات اجتماعی نقش فعالی بازی کرده، و جهان خویش را آنگونه که اراده می‌کند، بازساختار نموده و آنرا هدایت نماید.

پس از تثبیت این الگوهای معنادار ساختار و تحولات تاریخی جوامع انسانی، اکنون بهتر می‌توانیم تأثیرات این نگرش را بر مفهوم شناخت جوامع تحلیل کنیم. عقیده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که ابعاد مختلف زندگی اجتماعی ما، در هر مرحله معینی از تاریخ، الگوهای منسجمی را تشکیل می‌دهند که اگرچه ممکن است متفاوت باشند، اما ذاتاً با یکدیگر در ارتباط می‌باشند. منظور این است که این الگوها صرف نظر از اعتبار سنجی صرف اهمیت تاریخ در توسعه و تکامل هویت‌های اجتماعی، هستن تاریخ و شاخص‌های دگرگونی‌های آنرا به عنوان یک کل پیوسته در نظر می‌گیرد. همین نگرش است که به نظرم عمیقاً بر ی هگلی و سپس مارکس در دوران‌های بعدی تأثیرات نافذی داشت. آنچه در این تفسیر از فلسفه تاریخ حائز اهمیت می‌باشد، این حقیقت است که این تداوم و انسجام از الگوهای مختلف زندگی و نهادهای آن پیروی می‌کند، اما در نوعی پیوستگی قرار می‌گیرد. همین چشم انداز فلسفه تحولات تاریخی است که خلاقیت انسان در شکل بخشی جامعه خود را در کانون این الگوها قرار دارد. اگر می‌بینیم که نهادها و ساختارهای اجتماعی نسبت به یکدیگر متفاوت می‌باشند، به این دلیل است که آنها محصول خلاقیت اندیشه انسانی هستند. انسان‌ها همه ساخته تاریخ جوامع خود بوده، و به همین سان تاریخ و تحولات اجتماعی خویش را نیز خود تعریف و تعیین نموده و به آن ساختار می‌دهند. از این روی، این انسان‌ها هستند که بانی فلسفه تاریخ بوده، و آنرا در مسیر هویت اجتماعی و انتظارات مورد نظر خود هدایت می‌کنند. انسان‌ها الگوهای مختلف توسعه تاریخی را که بر اشکال مختلف احساسات و عواطف، سبک‌های زندگی، نهادها

و فرهنگ آنها تأثیر گذاشته است را نه تنها می شناسند، بلکه خود آنها را به وجود آورده و مطابق با نیازهای خود تعدیل و اصلاح می‌نمایند. به همین دلیل، باید پذیرفت که عصر انسانیت، و قوانین ناظر بر آن، در صورتی توسعه و تکامل می‌یابند که توسط خود انسان‌ها خلق و مطابق با نیازهایشان تغییر یابند. مهم این است که خالق حیات اجتماعی، یعنی انسان خردمند، می‌تواند تمایز الگوها و فرهنگ‌های تاریخی را شناخته، و از آنها یاد بگیرد چگونه می‌توان این مسیر تاریخی تکامل انسانی را هدایت نماید.

با در نظر گرفتن این نگرش انسان–محور تحولات تاریخی، می‌توان به طور منسجم استدلال کرد که جوامع به این دلیل از یکدیگر متمایز می‌شوند که از افراد و گروه‌های مختلف و متفاوتی سرچشمه گرفته‌اند: "...این جهان بدون شک از اندیشه انسانی برون آمده، و به همین دلیل اغلب متنوع و گوناگون است". (ویکو، ۱۹۴۴: ۱۵۵) نکته قابل تامل در این استدلال این است که انسان‌ها الگوهای متنوع توسعه تاریخی خود را به دلیل این واقعیت که تجربیات خود را به روش‌های بسیار متنوع درک می‌کنند، می‌شناسند، و براساس این شناخت در تکامل آن اهتمام می ورزند.

البته، این تجربیات از زمانی به زمانی دیگر، و از مکانی به مکانی دیگر متفاوت می‌باشند. در نتیجه با مراجعه به زبان‌ها، آداب و رسوم، اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آثار هنری که جوامع در طول تاریخ از خود به جای گذاشته‌اند، می‌توان به ماهیت اجتماعی آنها پی‌برد. این یکی از حیاتی‌ترین ویژگی‌های رویکرد تاریخی ویکو است که می‌کوشد اهمیت درونی و منحصر به فرد فرهنگ‌های مختلف را درک کند. این نگرش تاریخ گرایانه، الگوی خاصی را برای اهداف خود بر نمی‌گزیند، بلکه هر ملتی را مطابق با کلیت فرهنگی مستقلی که توسعه یافته است، مورد مطالعه قرار می‌دهد. با این حال، علی‌رغم تفاوت‌ها، می‌توانیم تفاوت‌های میان فرهنگ‌های مختلف را لزوماً درک کرد، به این دلیل که می‌توان ماهیت اجتماعی، زبان، تجربه زندگی، تاریخ و اصول عقلانی هر ملتی را هر ادوار تاریخی خاص خود باز شناخت. درحقیقت، می‌توان پیشرفت و توسعه یافتگی تاریخی ملت‌ها را بازشناسی کرده و با آنها یک فرآیند یادگیری متقابل از تجربیات را توسعه بخشید تا بتوان هویت تاریخی را در امتداد عقلانیت اجتماعی مشترک انسانی توسعه بخشید. این فرآیند باعث می‌شود تا دنیای اجتماعی ساخته شده خود را شناخته، آموزه‌های انسانی آنرا دریافت، و با تعامل نیروی محرکه توسعه فرهنگی و تکامل انسانی را به سطوح بالایی هدایت نماید.

ارتباط این نکته تفسیری با مفهوم شناخت جوامع انسانی اکنون بهتر نمایان می‌شود. انسان موجودی است در حال رشد و در حال تغییر مداوم می‌باشد. او پیوسته دنیای ساخته

شده خود را با گذشت زمان و مقتضیات آن تغییر می‌دهد. بنابراین، تحولات فرهنگی و دستاوردهای اجتماعی انسان را نمی‌توان جدای از بافت تاریخی به درستی درک کرد، زیرا همیشه از طریق درک شرایطی که در آن جوامع مختلف توسعه یافته‌اند، درک شوند. همچنین ویژگی‌های هویتی جوامع باید در پرتو نهادهای اجتماعی مرتبطی که از طریق آنها توسعه یافته‌اند و معانی خود را از آنها به نمایش گذاشته‌اند، تفسیر شوند. نهادها و رفتارهای اجتماعی، در واقع ذخیره ی باورهای مردمان مختلف در جامعه خود، و ماحصل رشد و توسعه تاریخی گذشته آنان است. از آنجاییکه رفتارها و نهادهای اجتماعی متفاوت می‌باشند، این قاعده را می‌بایست در نظر گرفت که آن جوامع در دوره‌های مختلف تاریخی، در ذهن‌ها و فرهنگ‌های مردمان آن مختلف شکل گرفته و توسعه یافته‌اند. این تفاوت‌ها به سادگی عقلانیت روشنگر را که توسعه همه جوامع را تابع الگوی خاصی از عقل‌گرایی می‌داند، به چالش می‌کشد، و به عنوان بدیلی برای شناخت هویت‌های اجتماعی، ویژگی‌های تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد. پیامی که این نگرش به جهان امروز می‌دهد این است که جوامع انسانی براساس منطق درونی تاریخی خود توسعه یافته‌اند، و لذا غفلت از تحولات تاریخی فرهنگ‌ها و موضوعات آنها، مانع درک واقعی جهان ساخته شده انسان‌ها می‌باشد. (۳۴۹) دیدگاه انتقادی که ویکو به خوانندگانش می‌آموزد این است که تفسیر تاریخی باید همیشه انسانیت را عامل اصلی در ساختن جهان اجتماعی بداند، و همین اراده انسانی را نیز راهنمای عمل و رفتار پیرامون آینده جوامع قرار دهد.

بازنگری انتقادی تحول تاریخی و اذعان به تنوع دیدگاه‌های فرهنگی، این حوزه اندیشه را به یکی از اصلی‌ترین ستون‌های عصر انسانیت تبدیل می‌سازد که در آن فلسفه رهایی‌بخشی حیات از محدوده‌های تنگ عقل‌گرایی انتزاعی خود را آزاد ساخته، و اساس عقلانیت را پیرامون خردمندی اجتماعی ساخته شده تعریف کرده است. از اینروی، چارچوبه‌ای برای تحلیل رفتار انسانی و درک واقعیت‌های زندگی ارائه می‌شود که در آن پیش فرض‌های جهان‌شمول و غیرقابل تردید انسانی با حقایق تاریخی می‌آمیزد تا نشان دهد که نقشه راه برای آینده‌ای روشن را چگونه باید ترسیم نمود. حال اگر به روند تحولات جوامع باز گردیم، این پیام را از ویکو دریافت می‌کنیم که جهان اجتماعی و سیاسی ساخته شده انسان است. اما بر آن شرطی اجتناب ناپذیر حاکم است، و آن این است که جوامع واقعاً براساس اندیشه‌ها و اراده انسانی ساخته شده باشند. هیچ قاعده دیگری نمی‌تواند برای شکل‌گیری جوامع انسانی قابل تصور و قبول باشد، اگر حقیقتاً آن جوامع واجد شرایط و صفت انسانی باشند. از این رو می‌توان جوامع را مطابق با گذشت زمان، تغییرات آن، و درس‌هایی که از آن می آموزیم، اصلاح کرد.

ویکو با تاکید بر اینکه جهان طبیعی توسط خدا آفریده شده است و ما شناخت واقعی از آن نداریم، استدلال می‌کند که ما جهان خود را ساخته ایم، پس می توانیم آن را تغییر دهیم، و باید براساس اراده خود آنرا باز بسازیم و اداره کنیم. هیچ نیروی دیگری بجز اراده آزاد انسان تابع خرد اجتماعی نمی‌تواند جامعه انسان‌ها را تعریف و تاسیس کند. هر آنچه است اراده آزاد و انتخاب انسان‌هاست.

در گذشته فیلسوفان تمام انرژی خود را صرف مطالعه طبیعت می‌ساختند، زیرا به نظر آنان خدا آن را ساخته بود، و فقط خدا قواعد آنرا می‌دانست. آنها بایستن ضروری مطالعه دنیای انسان‌ها را نادیده می‌گرفتند. این در حالی است که انسان‌ها جهان اجتماعی خود را ساخته بودند، و قواعد آنرا می‌دانستند. (۳۳۱)

اینجاست که قدرت انسان به عنوان یک کنشگر اجتماعی، عامل مستقل عقلانی، با ساختارهای اجتماعی ارتباط یافته، و مفهوم زندگی به تاریخ اندیشه‌ها و اراده انسانی برای تغییر پیوند می‌دهد. ویکو با قرار دادن این نگرش برساخت‌گرایانه در مرکز تأملات فلسفی، می‌آموزد که الگوی واحدی برای همه ملت‌ها برای تغییر در جوامع خود وجود ندارد. مردمان الگوهای تاریخی خود را دنبال می‌کنند، اما از یکدیگر می‌آموزند روشنترین راه برای آینده انسانی از چه زوایایی باید توضیح داده شود. به عنوان یکی از دانش آموختگان مکتب برساخت‌گرایی ویکو، من به جرات ادعا می کنم که اگر تجربه ملل مختلف در مسیر رهایی‌بخشی نادیده گرفته شود، حتی کل اصل بشریت فرو می‌ریزد. در واقع، ما از ویکو می‌آموزیم که باید بیشترین تلاش خود را باید برای ابتکارات فردی و مشارکت براساس توانایی های خود در باز ساختن جامعه خود بکار گیریم. با ایستادن در این نقطه بحث، ما بیشتر به سمت درک ویژگی بارز فلسفه ویکو و تأثیر آن در تشخیص راه متناسب با جامعه خویش، درس‌های تاریخی، و ذخیره هویتی و فرهنگی برآمده از آن، سوق داده می‌شویم.

نتیجه گیری کوتاه

ویکو گزارشی منسجم از تاریخ جامعه جوامع ارائه می‌دهد که بر بستر بشریت توسعه یافته است. نکته مهم این روایت این است که حقیقت اجتماعی را به تاریخ مشارکت عینی انسان در شکل‌گیری و بسط تاریخ مرتبط می‌سازد. در این رابطه، جهان اجتماعی ساخته دست انسان تلقی می‌شود، ازاینروی، هرنوع تغییر و تحول در آنها تابع اراده انسان‌ها است. علاوه بر این،

جهان اجتماعی محصول باورها و اندیشه‌ها و اقدامات انسان است، بنابراین باید در پرتو شرایط و دوره‌های زمانی تفسیر شود. ویکو می‌آموزد دریابیم چگونه انسان می‌تواند قادر به درک همنوعان خود باشد و آنها را در درون شرایط اجتماعی و تاریخی که در آن خود را تعریف کرده‌اند، توضیح دهد.

فصل ششم

حقوق بشر و امید رهایی

پرسش‌ها: آیا می‌توان میان گفتمان حقوق بشر و مفهوم امید به طور عام، و امید اجتماعی به معنای خاص کلمه، رابطه‌ای متقابلاً پیش برنده تعریف و برقرار کرد؟ در حالیکه امید مفهومی احساسی، فردگرایانه و شهودی است، و در نقطه مقابل حقوق بشر گفتمانی عقل گرایانه بوده می‌باشد که در ساحتی حقوقی تبلور یافته است، چگونه می‌توان تعارض میان این دو مقوله را بگونه‌ای سازنده برطرف نمود تا بتوان از حقوق بشر و امید سخن بگونه‌ای منسجم سخن به میان آورد؟ آیا امید فقط یک تمایل فردی طبیعی در انسان است که در آرزوها و تخیلات او تجلی می‌یابد، یا این که امید می‌تواند در برنامه ریزی‌های اجتماعی و مشارکت جمعی نیز نقش پیشبرنده‌ای داشته باشند؟ اصلاً چرا باید به مفهوم امید دقت و توجه نموده و رابطه آن با حقوق بشر را توضیح داد؟

طرح موضوع

موضوعات و مفاهیم مربوط به امید همواره و در همه تاریخ اندیشه مورد توجه سنت‌های فکری، فرهنگی، و نحله‌های مختلف فلسفی بوده است. این مباحث با نوعی تمایل طبیعی در انسان پیوند داشته و از طریق ابعاد شهودی که با فرد و تصورات او برقرار می‌کند، او را در انتظاری امیدوار کننده به آینده‌ای بهتر و نیک تر امیدوار نگاه می‌دارد. به همین دلیل می‌توان توضیح داد که امید ابزاری است برای دستیابی به آینده بهتر، و به همین دلیل گویی امید داشتن به ابعاد اصلی هستن عینی و روحی احساسی انسان نیز راه یافته است. الکساندر پاپ در اشعاری که در مجموعه‌ای با عنوان "نوشتاری در باره انسان" در سال ۱۷۳۳ انتشار داد، این مضامین را به زیبایی توضیح داده است. بخشی قریب به مضمون از یکی از این می‌تواند ماهیت امید را به عنوان طرحی اجتماعی برای خوانندگان امروز توضیح دهد.

بیدار شو! و از این شرایط تخطئه کننده خود را رها ساز. اما بدون برنامه نمی‌شود. در مسیر راه، پیچ و خم‌ها، علف‌های وحشی و هرز، و میوه‌های ممنوعه وسوسه کننده وجود دانرد. ولی ما می‌توانیم این موضوعات گیج کننده را از سر راه برداریم.... و خداوند راه‌ها را نشان داده است. (پاپ، ۱۷۳۳)

مفهوم بهتر بودن در شرایط آینده که هدف اصلی مفهوم امید داشتن می‌باشد، در تحولات تاریخی جوامع بشری با ابعاد آیینی و مذهبی نیز پیوندهای عمیقی یافته است. به همین دلیل در سنت‌های دینی ابراهیمی شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام، و نیز در آیین‌های غیرابراهیمی موضوع امید داشتن به آینده‌ای بهتر جایگاه حساس را به خود اختصاص داده است. چند مثال ساده و کوتاه می‌تواند در این بحث مقدماتی اهمیت رابطه میان امید داشتن به عنوان طرحی برای تغییر شرایط از نگاه مذهب را روشنتر سازد. در یهودیت اعتقادی است به نام "بازسازی جهان"[۴۴] برگرفته از متون عرفانی یهودایی قرن شانزدهم که معتقدان خود را در مسیر نوعی "سیاست‌گذاری اجتماعی"،[۴۵] به وظیفه‌ای برای تغییر جهان در جهت عدالت اجتماعی بر می‌انگیزد. (دورف، ۲۰۰۷) به موجب این باور، امید به آینده‌ای بهتر و در همراهی با عدالت جویی، باورمند به خدای یهود را بر می‌انگیزد تا امید را با تلاش و برنامه ریزی عقلایی برای بهتر شدن دنبال کند. از اینروی ماهیت فردی و شهودی امید داشتن به آینده‌ای بهتر با برنامه‌ریزی سیاست‌گذاری اجتماعی برای پیشبرد عدالت اجتماعی پیوند پیدا می‌کند. در مسیحیت امید به همراه ایمان و خیرخواهی، از ارکان سه گانه الهیاتی می‌باشد. این همراهی سه گانه، امید را با مضامین رستگاری و رها شدن از دردها در ارتباط قرار می‌دهد بگونه‌ای که عالی‌ترین تجلیات آن در برنامه‌های عدالت اجتماعی تبلور یافته و خداوند را در جهان عینی و در شرایط اجتماعی و سیاسی مردم می‌یابد. در سنت اسلامی هم شاید این ضرب المثل معروف "با توکل زانوی اشتر ببند"، بتواند مقصود را به ذهن افاده نماید. منظور اینکه ایمان داشتن به هر امری می‌بایست با تدبیر و عقلانیت لازم و شدنی برای تحقق و انجام آن همراه باشد.

بنابراین، مهمترین موضوع در رابطه با مباحث امید این است که هرگاه سخن از بهتر بودن در آینده در باور و احساسات انسان شکل می‌گیرد منظور چه نوع بهتر بودن است. آیا بهتر بودن از حیث شرایط مادی و نیازهای بنیادین اولیه زندگی مانند مسکن، پوشاک، در آمد

---

[44] *Tikkun Olam* = Repairing the world

[45] The rabbinic term *mipnei tikkun ha-olam* = In the interest of public policy.

مکفی، و حداقل خدمات بهداشتی و آموزشی است یا منظور از بهتر بودن به برخورداری از آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی انسان، و یا حتی بهتر بودن به معنی تعالی روح و شکوفایی و تکامل انسان ارتباط پیدا می‌کند؟ هر کدام از این مقوله‌ها بحث‌های حساس و پیچیده‌ای را در نوع خود به وجود می‌آورد که باید با دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. ولی آنچه که بیشتر مورد توجه باید قرار گیرد این است که موضوع امید نمی‌تواند از علقه‌های اجتماعی و سیاسی زندگی منتزع و جدا گردد چرا که انسان موجودی اجتماعی سیاسی است و هر نوع تصوری برای آینده خود را در متن و بافت شرایط اجتماعی جستجو می‌کند. به همین دلیل امید داشتن به آینده از ابعاد احساسی و فردی آن فراتر رفته و تقاضایی برای رهایی‌بخش انسان از موانعی که بر سر راه توسعه و شکوفایی او می‌باشد را در بر می‌گیرد. این ابعاد اجتماعی و سیاسی مبحث امید، می‌تواند انگیزشی قوی برای تغییرات ساختاری در جامعه را باعث شده و به این ترتیب امید داشتن به آینده را به پروژه عقلایی با ماهیتی سیاسی تبدیل می‌سازد.

از اینروی از میان برداشتن همه موانع موجود بر سر راه رشد و توسعه انسانی، خواه موانع بیرونی مانند ساختارهای اجتماعی و سیاسی انحصاری و سرکوب کننده باشند، یا موانعی که در برابر اندیشه آزاد قرار گرفته و تفکر و روح انسانی را به جمود و تصلب می‌کشانند، در مرکز مفهوم امید داشتن به آینده قرار می‌گیرند. به عبارت بهتر، امید داشتن می‌بایست مضامینی مانند علل بی‌تفاوتی و ذلیل بودن مردم در برابر ساختارهای سرکوبگر را در متن تصورات خود برای آینده‌ای بهتر قرار داده و برنام ریزی ها متناسب با تحقق آنرا نیز تعریف کند. طبیعی است که پروژه امید داشتن به آینده نمی‌تواند از حذف ساختارهای استعمار فکر و باور انسان‌ها معنی و مفهوم داشته باشد. و بنابراین آغاز امید داشتن لازمه رها ساختن خویش از جزمی‌گرایی و تصلب فکری و اعتقادی است. به همین دلیل است که امید باید با برنامه ریزی عقلایی و قابل تحقق و اجرایی که براساس اجماعی همپوش شکل می‌گیرند، همراه باشد. هرگاه یک چنین اصول عقلایی برای تغییرات ساختاری و برنامه ریزی برای آینده بهتر، از نظر دور نگه داشته شود نتیجه آن چیزی به جز یاس، ناامیدی، و انفعال نخواهد بود. این یاس درونی،[۴۶] در حقیقت، ذاتی هرنوع باور به امیدی است که از ابعاد عقلایی تهی، و با بی‌برنامه بودن همراه باشد.

[46] Discomfort

مبحث امید در اندیشه فلسفی

اندیشه فلسفی از قدیمیترین ایامی که تاریخ به آن دسترسی دارد، موضوعات مربوط به امید را مورد توجه قرار داده است. یکی از مهمترین شاهکارهای فلسفی یونان باستان درخصوص مباحث امید توسط افلاطون به وجود آمده است. به طور خلاصه افلاطون معتقد است که امید را می‌بایست با عنایتی ویژه به دو نکته مورد توجه قرارداد. اول اینکه در امید داشتن به آینده‌ای بهتر و نیک‌تر، ضرورت اندیشه کردن درخصوص زندگی خوب و با معنا از طریق عقلانیت و تدبیر داشتن اجتناب ناپذیر است. دومین نکته این است که مبحث امید با پدیده های روانشناسانه فردگرا مانند حافظه، تصور، انگیزش‌های فردی، ترس، و امثالهم ملازمه دارد. بنابراین، امید را می‌بایست در پرتو این ویژگی‌ها مورد توجه قرار داد. (گراولی، ۲۰۲۰)

بحث امید حداقل در دو کتاب (دیالوگ با ترجمه فارسی به معنی همپرسگی) از افلاطون مورد بررسی فلسفی قرار گرفته است. در دیالوگ فیلبوس افلاطون از زبان سقراط توضیح می‌دهد که لذت بردن از زندگی و شادی بهترین خیرها و فضایل فردی و اجتماعی هستند. اما خردمندی و روشن بینی در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد. در آغاز این دیالوگ سقراط در مواجه با فلسفه لذت گرایی[47] فیلبوس، توضیح می‌دهد که لذت‌ها انواع مختلفی دارند. بنابراین مفهوم لذت همواره با تکثر معانی همراه است و این تنوع و تکثر است که می‌تواند کیفیت لذت بردن از زندگی را توضیح دهد. اما همه آنها لذت هستند. مانند علم که یکی است ولی گونه‌های مختلف دارد. یا به عنوان مثال مفهوم فرد که فقط یکی است، اما در جلوه‌های مختلف گروه به خود می‌گیرد. بنابراین، مهمترین مسئله این است که چگونه می‌توان یکی بودن را با حفظ ویژگی واحدی که دارد، میان گونه‌ها و افراد مختلف تقسیم کرد. این ترکیب یکی بودن و تکثر به خردمندی نیاز دارد. از این روی اگر بخواهیم مشتاق یک زندگی خوب و لذت بخش باشیم، باید حافظه و هوش و قدرت یادگیری خود را به کار گیریم تا بفهمم لذت بردن چیست و چگونه می‌تواند قابل درک باشد. به همین جهت، رابطه‌ای میان فلسفه لذت‌گرایی و خردمندی وجود دارد. به هر حال، هرکدام از این حالت‌ها، خواه لذت‌گرایی و خواه روشن بینی، باید بتوانند اهمیت و ارزش خود را اثبات کنند تا برای فرد قابل درک باشد.

---

[47] Definition from Britannica: Hedonism, in ethics, is a general term for all theories of conduct in which the criterion is pleasure of one kind or another.

(افلاطون، ۱۹۹۳: ۲۹-۵) این ادراک هنگامی اتفاق می‌افتد که نوعی هماهنگی میان فلسفه لذت‌گرایی و عقلانیت انجام پذیرد. یعنی هنگامی که نامتناهی بودن خردمندی و روشن بینی با متناهی بودن لذت‌گرایی بگونه‌ای موزون با یکدیگر می‌آمیزند و حالت سومی ایجاد می‌شود که به موجب آن لذت از زندگی برای فرد مفهوم پیدا می‌کند. مانند سلامتی، تاثیر موسیقی در روح انسان، مفهوم زیبایی، و یا مفهوم قدرت از طریق این حالت سوم جایگاه خود را در فلسفه لذت‌گرایی تعریف می‌کنند. یعنی اینکه به واسطه پیوندهای متقابلاً پیش برنده میان حالت‌های احساسی لذت بردن و اندیشه کردن در خصوص مرزهای آن قابل قبول فلسفه زندگی خوش ترسیم می‌گردند. بدون تامل کردن در باب لذت نمی‌توان اساسا کارکرد آنرا برای زندگی رضایت بخش و امید به ایجاد آن در آینده را توضیح داد.

تامل فلسفی افلاطون (سقراط) در خصوص امید داشتن در این دیالوگ ابعاد قابل توجهی به خود می‌گیرد. شاید توضیح بیشتری بهتر بتواند به فهم اهمیت امید داشتن به آینده‌ای که در آن انسان بتواند در پرتو خردمندی از لذت های بیشتری برخوردار شود، کمک کند. حالت‌های امور و یا چیزهایی که در مبحث امید داشتن قرار می‌گیرند، از زاویه دید سقراط به چهار دسته محدود، نامحدود، اندازه و معیار، و علت تقسیم می‌شوند. لذت بردن از زندگی با قرارگرفتن در محدوده عقلانیت به مرزهای روشن بینی و خردمندی کشیده شده و به فرد اهمیت خود را می نمایاند. درحقیقت، از طریق این اندازه گیری است که فرد می‌تواند هستن خود را در فضایی لذت‌گرا و شاداب تعریف کند. این شرایط است که حالت سومی را ایجاد می‌کند. یعنی وقتی که فرد علت ضرورت لذت‌گرایی و اندازه آن را می‌تواند درک می‌کند. درحقیقت، بدون فرمان عقل، حالت لذت بردن حتی اهمیت و ضرورت خود در زندگی را نیز از دست می‌دهد. به عبارت بهتر می‌توان گفت که لذت‌های بی‌شمار هستند و دامنه‌های غیرقابل تعریف و کنترلی دارند مگر اینکه خردمندی بتواند آن را به سوی نوعی اندازه گیری بکشاند. تنها در این حالت است که خوشی و لذت‌گرایی به معنی متعارف آن برای انسان قابل درک می‌شود. هر گاه این توازن میان مفهوم لذت و مرزهای عقلایی آن در هم ریزد، نتیجه آن چیزی به جز رنج و اندوه نخواهد بود. به عنوان مثال ممکن است ایجاد درد به دلیل افراط در موضوعاتی باشد که خردمندی نمی‌توانند برآن مهر تایید بزنند. به همین دلیل، اختلال در هماهنگی میان فلسفه لذت‌گرایی و فرمان عقل، فرد را با مشکلاتی غیرقابل اجتناب مواجه می‌سازد.

به همین دلیل سقراط توضیح می‌دهد که هرگاه روح انسان در انتظار لذت‌گرایی و شادمانی باشد، امید چهره و معنای خود را نشان می‌دهد. حال هرگاه روح انسان نتواند این

احساس و انتظار لذت بردن را به حالت عمل در آورد، ناامیدی و یاس جای آنرا می‌گیرد. به عبارت بهتر انسان‌ها همواره میلی طبیعی دارند تا به شادمانی و لذت های زندگی دست یابند. اما رسیدن به این مقصود بایستی با خردمندی و روشن بینی همراه باشد. این دو با یکدیگر معنا پیدا می کنند. برای درک این موضوع، باید میان خوشی واقعی و آنهایی که کاذب هستند، تفاوت قائل شد. در این وجه تفکیک است که امید معنای خود را به نمایش می گذارد. در انتظار نشستن برای رسیدن به حالتی از امور که به ما می‌تواند بطور بالقوه شادی و نشاط ببخشد[۴۸]، فقط در احساس و تصورات شکل می‌گیرد. اما رسیدن به آن ممکن است با موانع جدی در درون جامعه مواجه باشد. پس می‌بایست نوعی وجه تفکیک میان آنچه که فکر می‌کنیم یا آرزو داریم، و آنچه که در دنیای واقعی اتفاق می‌افتد برقرار شود. نشاط و لذت واقعی آن است که از ابعاد احساسی و تخیلی انسان فراتر رفته و در جامعه و روابط آن خود را نشان می‌دهد.

در دیالوگ عذرخواهی، افلاطون (سقراط) افق دید نوینی را در رابطه با بحث امید در پیش روی خوانندگان خود باز می‌کند. در این دیالوگ سقراط توضیح می‌دهد که مرگ نعمتی است برای انسان؛ یعنی انسانی که می‌تواند بیندیشد و در باره معنای واقعی زندگی تامل کند. از این زاویه دید در انتظار مرگ بودن، نوعی فضیلت و خوبی است چرا که در آن امید با رسیدن به جهانی دیگر همراه است که سرشار از خوبی می‌باشد. به همین دلیل در حالی که سقراط در دیالوگ فیلبوس تردیدهایی در خصوص امید ایجاد می کند و می کوشد فهم آن را به خردمندی ارتباط دهد، در این دیالوگ از همان ابتدا به توجیه منطقی امید داشتن به عنوان حالتی مثبت از امور می‌پردازد. منظور این است که در دیالوگ اخیر، امید داشتن فقط یک آرزو و یا احساس نیست که با حالتی غیر منطقی همراه است. بلکه خواست و نیت خردمندانه است که، برخلاف دیالوگ اول (فیلبوس)، در دیالوگ عذرخواهی هیچ نوع مرزی میان امید و خردمندی وجود ندارد بلکه امید داشتن در مرکز عقلانیت قرار می‌گیرد.

اجازه دهید دفاع و بحث خود را برای شما بیشتر قانع کننده سازم. مطمئن باشید که من در انتظار پیوستن به مردان خوب هستم... من هرگز کینه در دل ندارم. زیرا امید دارم که در دنیای پس از مرگ آینده خوبی در انتظارم خواهد بود...

... بنابراین، من می خواهم این استدلال را مطرح کنم که به عنوان فردی که زندگی خود را در فلسفه گذرانده است، حق دارم بتوانم در پیشگاه مرگ خوشحال باشم و به انتظار آن

---

[48] The pleasure of anticipation.

امیدوارانه لحظه ها را برشمارم. من می‌دانم که در دنیای پس از مرگ به چیزهای بهتری دست خواهم یافت. (افلاطون، ۴۲س-۴۲)

نکته بسیار قابل توجه در این دیالوگ این است که خردمندی را می‌بایست به عنوان مایه اصلی امید داشتن در نظر داشت. یعنی اینکه برای به انتظار نشستن برای آینده‌ای بهتر باید با دلایل عقلایی قانع کننده همراه باشد. همین دلیل است که سقراط می‌کوشد توضیح دهد که با مرگ روح از زندان بدن نجات خواهد یافت تا بتواند در شرایط خیر و خوبی قرار گیرد. همین دلیل بسیار محکم او را به امیدی غیر قابل تردید برای آینده‌ای روشن وا می‌دارد. به همین دلیل دیالوگ مذکور (عذرخواهی) توضیح می‌دهد که سفر پیشرو، یعنی دنیای آخرت، سرشار از خوبی‌ها است. این امید خردمندانه راه را برای رسیدن به جهان دیگر باز می‌کند. در نتیجه:

- این عقلانیت انسان است که انتخاب برتر را می‌تواند پیش روی او قرار دهد؛
- همان عقلانیت و خردمندی ابعاد برانگیزنده‌ای را برای امید داشتن در احساس و تصورات انسان ایجاد می‌کند؛
- در نتیجه امید داشتن می‌بایست همواره با برنامه‌ریزی اندیشمندانه همراه باشد.

در عصر مدرن، اساسا اندیشه ورزی ماهیتی رهایی‌بخشی به خود می‌گیرد. همه فلاسفه عصر مدرن، انسان را با توان فهمیدن عقلایی، روشن بینی، و خردمندی تعریف کرده‌اند. برای کوتاه کردن بحث در اینجا فقط اشاراتی به امانوئل کانت در باره مفهوم امید داشتن می پردازیم. در نقد عقل محض، کانت این پرسش را مطرح می‌سازد که برای چه چیزی باید امید داشته باشیم؟ چه چیزی می‌توانیم راجع به آن بدانیم؟ و چه کاری باید برایش انجام دهیم؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، کانت رهیافتی را معرفی می‌کند که با مفاهیم پیش مدرن امید تفاوت‌های عمده‌ای دارد. به نظر او امید بایستی همواره با کنکاش عقلایی همراه باشد، اما نمی‌توان از لطف خداوند نیز غافل بود. هدف امید سه موضوع می‌باشد:

- دستیابی به خوشبختی. یعنی بالاترین همه خیرها و خوبی‌ها
- پیشرفت اخلاقی (در پناه لطف خداوند). با ابعادی فردگرایانه
- بهبودی اخلاقی مسئولانه در کل خانواده بشری

او می‌خواهد توضیح دهد که خوشبختی و امید برای آینده بهتر تنها برای کسانی می‌تواند معنی و مفهوم داشته باشد که به پیشرفت‌های اخلاقی، هم در رفتار فردی و هم در جایگاه اجتماعی خود، فراتر از همه مرزها دست یافته باشند. به این دلیل، امید هنگامی می‌تواند معنی

واقی برای انسان داشته باشد که فرد شایسته اخلاقی برای درک امید داشتن را به دست آورد. بنابراین رابطه ضروری میان امید برای خوشبختی و آینده بهتر از یکسو، و فرمان مطلق قانون اخلاق، یعنی احترام به اصل انسانیت (که از طریق عقل محض دریافت می‌شود) وجود دارد. این رابطه را می‌بایست در چارچوب عقلانیتی یافت که در ظرفیت فهمیدن در انسان قرار دارد. این عقلانیت نه برخاسته از عالم پدیداری، و نه از عقاید مذهبی سرچشمه می‌گیرد. هرگاه فرد بتواند خود را از همه موانع موجود بر سر راه عقلایی خویش و همراه با مسئولیت اخلاقی رها سازد، می‌تواند معنی و منظور از امید برای آینده‌ای بهتر را توضیح دهد. او باید بتواند خود را از جهان محدود طبیعی و پدیداری و نیز عالم جزم گرایی رها بخشد، تا بتواند فرمان مطلق عقل برای انسان اخلاقی بودن برای امید داشتن را ادراک نماید. تنها را برقراری این همپرسگی میان امید داشتن و فرمان مطلق عقلایی اخلاق است که فرد می‌تواند آینده را برای خود تصور نماید. پس ما هنگامی می‌توانیم امید به خوشبختی داشته باشیم که تعهد خود به اصل انسانیت را به رفتار اجتماعی خود بیفزاییم. این تعهد تنها از طریق فرمان اخلاق دریافت می‌شود. و این فرمان اخلاق است که راهنمایی عمل در جهان پنداری می‌باشد.

با این توضیحات کانت می‌آموزد که رابطه میان امید برای آینده‌ای بهتر و نیز اصل اندیشه امید داشتن می‌بایست مبنایی عقلایی و با سمت و سوی برنامه‌ریزی برای سیاست‌گذاری اجتماعی متناسب با آن همراه باشد. این مبانی عقلایی – اخلاقی در کتاب بنیادهای متافیزیک اخلاق زیر عنوان قواعد امری توضیح داده شده است.[۴۹] به موجب این قواعد از آنجایی که همه انسان‌ها دارای ارزش و شرافت ذاتی می‌باشند، در هر امر و در هر شرایطی می‌بایست مورد احترام در رفتارهای اجتماعی قرار گیرند. به همین دلیل باید در مبحث امید داشتن و برنامه‌ریزی برای تحقق آن می‌بایست این اصل شرافت انسانی را در سر لوحه کار قرار گیرد. به همین دلیل، امید در متن سیاسی با عقلانیتی همراه می‌شود که به موجب آن در پهنه تاریخ انسان به طور پیوسته به سوی رها شدن از همه موانع بر سر راه رشد و شکوفایی انسانی خود، رهسپار می‌گردد. منظور این است که امید داشتن می‌بایست عقلانیت را در متن خود مستتر نماید که بتواند زندگی را برای همه اعضای خانواده بشری شیرین و زیبا سازد و برای این کار نیاز است تا در مباحث و برنامه ریزی‌ها برای آینده بهتر، خود را از جمود فکری و یا خودخواهی‌ها رها ساخته و تنها و تنها به خوشبختی کل اعضای جامعه بشریت اندیشید.

---

[۴۹] نگاه کنید به جلد چهارم از مجموعه کتابهای حقوق بشری با عنوان "اصل انسانیت در گفتمان حقوق بشر" از این نویسنده

حقوق بشر و امید اجتماعی

همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، رابطه میان دو مقوله امید داشتن و حقوق بشر پیچیده و جدال آمیز است. امید حالتی در گرایش طبیعی انسان و در انتظارات و اشتیاقات اوست. در حالی که حقوق بشر گفتمانی است که در چهارچوب حقوق قراردادی تعریف شده است. بنابراین اگر این دو مقوله بخواهند به یکدیگر نزدیک شوند، به تفاسیر موسع و فراتر از قرائت‌های تحت‌الفظی مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر و یا دیگر اسناد حقوق بشر بین‌المللی، نیاز می‌باشد. در اینجا فقط به ذکر این نکته ساده به عنوان نتیجه گیری اشاره می‌شود که خود اعلامیه جهانی حقوق بشر بیانگر امید و آرزویی دیرپا از سوی انسان‌هاست که به موجب آن رها ساختن مردم از رنج عذاب تحمیلی توسط خود کامگان و مستبدان را به عنوان امیدی اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار داده است. به همین دلیل، در بند اول مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر به صراحت تاکید شده است که می‌بایست به ارزش و شرافت ذاتی انسان به عنوان مبنایی برای برقراری صلحی عادلانه در روابط اجتماعی تکیه کرد. این شرافت ذاتی که منبع اصلی حق برابری همه انسان‌هاست، شرط ضروری برای مفهوم امید می‌باشد. در اینصورت است که می‌توان امید را به پدیده‌ای اجتماعی برای سعادت مردم تبدیل ساخت. به این ترتیب، امید در مرکز روح رهایی بخش حقوق بشر قرار می‌گیرد. در نتیجه:

- شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری به عنوان یک اصل مسلم و غیرقابل تردید هدف اصلی امید و برنامه ریزی برای آن می‌باشد؛
- تصدیق حقوق برابر و سلب ناپذیر همه مردم و تعهد همه آحاد جامعه بشری به آن، زمینه‌های اجرایی امید اجتماعی را فراهم می‌آورد؛
- آزادی، عدالت، و صلح به عنوان شرایط ضروری برای دست یابی به زندگی خوب با امید داشت می‌آمیزد و مردم را به این تعهد انسانی فرا می‌خواند.

در حقیقت روح حاکم بر اعلامیه جهانی در ابتدا اصل و پایه‌های محکمی را بنا نهاده، سپس موضوعیت آزادی و حق را به عنوان نوعی استحقاق قانونی به رسمیت می شناسد، و بعد از این مرحله ویژگی‌های زندگی خوب را توضیح می‌دهد. امید اجتماعی در این مرحله خود را در پیوند با حقوق بشر قرار می‌دهد.

بنابراین، اصل در امید داشتن و برنامه ریزی برای تحقق آن، می‌بایست در برگیرنده اعتقاات حقوق بشری زیر باشد:

- عنوان "عالی‌ترین آرزوی انسان" در مقدمه اعلامیه جهانی، ارکان آیینی انسانی را تاسیس می‌کند که در آن انسانیت مفهوم یافته و راه را برای زندگی صلح آمیز عادلانه فراهم می‌آورد.

- در حقیقت نمی‌توان تصور جهانی عاری از ظلم و جنگ طلبی داشت مگر اینکه آن آرزوی دیرپا برای احترام به حقوق و ارزش ذاتی مورد تصدیق عام و جهان‌شمول قرار گیرد.

- به همین دلیل است که بند اول اعلامیه با توضیح روشنتری اهمیت ارزش ذاتی و حقوق مردم برای دستیابی به "عالی‌ترین آرزوی بشر" می‌پردازد: "تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند".

- وقتی محوریت آرزوی عالی انسان برای آزاد زیستن می‌تواند شرایط زیستن صلح آمیز و عادلانه را فراهم آورد، به انسان این اجازه اخلاقی و قانونی را می‌دهد تا برای احقاق حقوق از دست رفته خود در برابر خواست ناقضان حقوق بشر قیام کنند.

فصل هفتم

سکولاریزم و آزادی عقیده و باور

پرسش‌ها:

منظور از سکولاریزم چیست؟ آیا معنی سکولاریزم فقط به جدایی مذهب از امور جامعه محدود می‌باشد؟ یا اینکه سکولاریزم به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن تحولات اندیشه‌های عقل‌گرایانه مردم دخالت نهاد مذهب در امر جامعه را نمی‌پذیرد؟ آیا سکولاریزم به معنی انکار دین و اعتقادات مذهبی مردم، و به عبارتی نوعی باور لائیک، می‌باشد، یا اینکه تفاوت‌هایی میان سکولاریزم و لائیسیته وجود دارد؟ رابطه ضرورت جدایی دین از سیاست با حقوق انسان چگونه می‌تواند تعریف شود؟ آیا این جدایی را می‌توان به‌عنوان حقوق بشر تلقی نمود، یعنی اینکه مردم حق دارند تا دست مذهب را از دخالت در امور عمومی جامعه خود کوتاه سازند؟

طرح موضوع

شاید تا این اندازه که مردم جوامع غیردموکراتیک، و به ویژه آنهایی که توسط نظام‌های الهیاتی اداره می‌شوند به موضوعات مربوط به سکولاریزم توجه دارند، خود مردمان جوامع غربی این مفهوم را در تعاملات و امور روزانه خود مورد توجه قرار نداده‌اند. اما اصلی‌ترین نگرانی در خصوص فهم سکولاریزم در نزد مردمان کشورهای غیر دمکراتیک وجود دارد این است که اساساً آنها مفهوم سکولاریزم را فقط به معنی جدایی دین از سیاست در نظر می‌گیرند که البته فهمی صحیح و مطالبه ای کاملا قانونی و مطابق با معیارهای حقوق بشری نیز می‌باشد. بی‌تردید این فهم از دردها و آلام مردمی سرچشمه می‌گیرد که با تمام وجود خویش

سلطه تمامیت خواهانه نهاد مذهب را تجربه کرده و هزینه‌های آن را نیز با سرمایه وجودی خود پرداخت کرده‌اند. از اینروی، و به درستی، برای مردم ستم‌دیده توسط نهاد مذهب، سکولاریزم تنها راه نجات و رهایی تلقی می‌شود. لذا باید این آرمان مردمان تحت ستم در جوامع غیر دموکراتیک حکومت‌های مذهبی برای برخورداری از یک زندگی انسانی آزادانه و شرافتمندانه را مورد ستایش و حمایت قرار داد. با این اوصاف نمی‌توان خطایی را که ممکن است در اثر ادراک نادرست این مفهوم در ذهن مردم شکل می‌گیرد را نادیده گرفت. این خطا هنگامی بروز می‌کند که مفهوم سکولاریزم به شکل ساده و اولیه آن ادراک شود. منظور از این طرح این موضوع این است که هرچند جوامعی ممکن است در فضای سکولار سیاسی قرار گیرند، اما نظام سیاسی حاکم بر آنان (مانند چین و جمهوری شوروی) ممکن است اقتدارگرا و حتی تمامیت‌خواه باشد. به همین جهت باید بخوبی و روشنی توضیح داده شود که سکولاریزم نه تنها شامل جدایی مذهب از سیاست، بلکه ضرورتا در برگیرنده قواعد دمکراتیک، جمهوریت، توسعه اجتماعی و جدایی ناپذیری فرآیند سکولاریزم از اینگونه ویژگی‌های جوامع آزاد نیز می‌باشد. هر نوع غفلت در ادراک این ویژگی‌های سکولاریزم، می‌تواند موجبات گمراهی یک جامعه تلاشگر برای رهایی از نهاد مذهب سلطه‌گر، و درنتیجه آن نادیده گرفتن حقوق ذاتی مردم برای رهایی را باعث شود.

این فصل با تکیه بر نظرات یک متفکر برجسته حوزه سکولاریزم، یعنی آقای ژان بوبرو (بوبرو، ۲۰۱۲: ۲۰-۱۱) توضیح می‌دهد که هدف از سکولار بودن فقط به جدایی مذهب از سیاست محدود نمی‌شود. بلکه ابعاد مهم دیگری را نیز در بر می‌گیرد که باید برای آینده جوامعی مانند ایران آنرا تشریح کرد. برای این توضیح این ابعاد فراموش شده ناگزیر می‌بایست تفاوت‌های عمده‌ای را نیز که در خصوص مفاهیم سکولار، سکولاریزم، و فرآیند سکولاریزه شدن وجود دارد، را نیز توضیح داد. در نهایت، می‌بایست تفاوت‌هایی نیز که میان دو سنت سکولاریزم انگلیسی و فرانسوی وجود دارد، و به عبارتی به سکولاریزم نرم و سخت، و بازتاب‌های آن برای جوامعی مانند ایران امروز، نیز مورد توجه قرار گیرد

مفاهیم تاثیرگذار

از نقطه نظر ریشه‌های مفهوم، بهترین تعریف برای اصطلاح سکولار این است که آنرا به معنی "زندگی این جهانی"، یا به عبارتی عالم ناسوت، و "عدم تعلق به نظم دینی"، یا به عبارت بهتر عدم تعلق به عالم لاهوت، و در نهایت "متعلق بودن به جامعه مدنی" در نظر

بگیریم. در ریشه‌های لاتینی خود، مفهوم سکولار به منزله صفتی است که برای تشخیص یک نسل و یا یک دوره از دیگر بکار می‌رود، و یا آن چیزی است که در مسیحیت لاتینی به زندگی این جهانی در مقابل عالم کلیسایی اطلاق می‌شود. منظور از این دوره زمانی ایام و یا برهه‌ای از وقت و یا تاریخ است که واقعی و عینی است و با زندگی انسان‌ها ارتباط دارد و نه به عالم مابعدالطبیعه و یا جهانی که در آینده ممکن است شکل گیرد. درحقیقت، مفهوم سکولار به این معنی در برگیرنده برهه و یا قابل اندازه گیری از زمان توسط همه مردم و آحاد جامعه عینی انسان‌ها بوده، و بنابراین، در مقابل مفهوم زمان به معنی شهودی کلمه قرار می‌گیرد. عرفان ایرانی نیز از این مفاهیم توضیح دهنده مفهوم مذهبی سکولار بی‌بهره نبوده است. به عنوان مثال، مولانا جلال الدین رومی این ریشه‌های اشراقی سکولار را اینگونه توضیح می‌دهد:

هین نگو فردا، که فرداها گـذشت
تا به کلی نگذرد ایام کشت
پند من بشو که تن بند قوی است
کهنه بیرون کن گرت میل نوی است[50]

حافظ نیز از این ریشه‌های مذهبی مفهوم سکولار خوانندگان خود را بی بهره نگذاشته است:

خیز و در کاسه سر آب طربناک انداز
پیشتر زآنکه شود کاسه سر خاک انداز
عاقبت منزل ما وادی خاموشان است
حالیا غلغله در گنبد افلاک انداز

اما شاید خیام بهترین، و درعین حال روشن‌ترین، معنی از مفهوم سکولار به معنی زندگی این جهانی در مقابل مفهوم زمان به معنی شهودی کلمه را توضیح داده است:

از دی که گذشت از او دگر یاد مکن
فردا که نیامده ست فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن
حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

---

50 مثنوی مولوی ۱۲۷۰-۱۲۶۹.

درحقیقت، واژه سکولار ریشه‌های اصلی خود را در امتداد نظریه‌ها و جهان بینی‌های توضیح می‌دهد. در مسیحیت لاتینی واژه سکولار[51] به دوره‌ای از زمان اطلاق می‌شود که معادل با تقریباً یکصد تا یکصد و ده سال می‌باشد. یعنی اینکه زمان آنگونه که در زندگی انسان‌ها تبلور می‌یابد، و سپس به سرعت سپری می‌شود، در برابر مفهوم جاودانه و معنویت گرایانه زمان قرار می‌گیرد. این به این معنا نیست که اندیشه سکولار در مقابل باور دینی قرار است. بلکه به معنای ضرورت تفکیک دنیای انسانی از عالم مذهبی و روحانی است. بنابراین سکولار یعنی عالم و یا زمانی که به هستی جهان کنونی ارتباط دارد و نه جهانی که معلوم نیست در کجا قرار دارد و بگونه‌ای شهودی ادراک می‌شود. این مفهوم دنیایی زمان و نه معنی الهی آن در بازی‌های سکولار[52] جشن‌های مذهبی روم باستان بخوبی ملاحظه می‌شود که در آنها طی نمایش‌هایی که به مدت سه شبانه روز صورت می‌گرفت، پایان یک قرن و آغاز قرن بعدی را اعلام می‌کرد. به همین دلیل، در سنت مذهبی مسیحی، مفهوم سکولار از طریق اندازه گیری طولانی‌ترین طول عمر ممکن انسان یعنی حدود یکصد سال، و ظهور نسلی نوین، اندازه گیری می‌شد.

در قرون وسطی این واژه عموما بکار می‌رفت تا بتواند زندگی روحانیونی که به کلیسا و نظم‌های مذهبی وابسته بودند را از مردمانی که زندگی دنیایی داشتند جدا سازد. بنابراین، درگام نخست، برای دریافت ریشه‌های مفهوم سکولاریزم بایستی زمینه‌های مذهبی مسیحی آنرا مورد توجه قرار داد. در حقیقت، مفهوم سکولار این کاربرد را داشت تا بتواند عالم مذهب را از حیطه زندگی اجتماعی مردم عادی تفکیک سازد. از اینروی واژه سکولار صرفاً به "جهان عینی و واقعی" اشاره دارد، و به هیچ نمی‌توان آنرا با بار معنایی ضد مذهبی یکسان دانست. در واقع، در تاریخ کلیسای مسیحی، برخی از روحانیون، مانند کشیش‌های محلی، سکولار نامیده می‌شدند، زیرا آنها در سراسر جهان به کلیساها خدمت می‌کردند، در حالی که برخی دیگر در صومعه‌ها به عبادت می پرداختند. لذا در آغاز پیدایی و کاربرد اجتماعی کلمه، واژه سکولار نوعی اندیشه مدنی و سیاسی مرتبط با دین بود و برای همان خادمان کلیسا اطلاق می‌شد. ارتباط معنایی واژه سکولار با دنیای واقعی به تدریج آنرا به امری غیرمقدس و غیرکلیسایی تبدیل کرد. به همین دلیل در نظریه‌های سیاسی، امروزه واژه سکولار بعنوان بخشی از یک نگرش و یا دکترین نوین اجتماعی و سیاسی اطلاق می‌شود که به آن سکولاریزم می‌گویند. این مفهوم سکولاریزم در سال ۱۸۵۱ توسط یک اصلاح طلب اجتماعی

---

[51] *Saeculum*
[52] Secular Games, Latin *ludi saeculares*

انگلیسی به نام جورج هولی اوک[53] به ادبیات کنونی اجتماعی و سیاسی وارد شد. جورج طی مقالاتی که انتشار داد، نه تنها این واژه را به فرهنگ واژگان نوین افزود، بلکه با خلق واژه دیگری با عنوان "وطن پرستی همراه با تعصب"[54] بخش مهم دیگری از واقعیات زمان خود را به افکار عمومی کشاند.

این مفاهیم با پیچیده‌گی‌های خاص خود همراه است. درحالی‌که مفهوم سکولار فقط یک صفت است که به گروهی خاص از مردم اطلاق می‌شود، سکولاریزم نشانگر آیینی است که بر امری مقدس و الهی از جهان عینی تاکید دارد. در کنار این دو واژه می‌بایست اصطلاح سکولاریزه شدن را هم توضیح داد که به فرآیندی اشاره دارد که طی آن فعالیت‌های اجتماعی بشری و دانش به تدریج از کنترل درک دینی، و به این ترتیب جمود و تصلب فکری، رها می‌شود تا انسان خود بتواند با تکیه بر حاکمیت اراده خویش فعالیت‌های اجتماعی را تعریف کند. به همین دلیل، اصطلاح سکولاریزه شدن را می‌بایست با فرآیند عقلانی‌سازی و نگرشی روشنفکری به جهان که از مشخصه‌های دوران مدرن است، معادل دانست. در حقیقت، سکولاریزه شدن یعنی فهم روشنگر عقلایی داشتن از خویشتن خویش و جهان بدون نیاز به مفاهیم و اوامر و نواهی جزمی مذاهب. از اینروی، فرآیند عقلایی حیات انسانی را "افسون زدایی از فهم انسانی"[55] (تیلور، ۱۹۸۹) و یا "فهمیدن روشنفکرانه"[56] می‌نامند.

تمیز این مفاهیم از یکدیگر برای درک اهمیت مفهوم سکولاریزم به عنوان آیینی رهایی بخش، برای کشورهایی مانند ایران امروز که گرفتار جزمی اندیشی مذهبی شده است، حائز اهمیت فراوانی می‌باشد. شایان ذکر است که از میان سه واژه "سکولار" به عنوان یک صفت که امروزه برای نظام سیاسی بکار می رود، "سکولاریزم" به عنوان یک آیین اجتماعی و سیاسی، و "سکولاریزه شدن" به عنوان یک فرآیند رهایی بخش، آخرین آنها با شرایط امروزین ایران پیوندی غیرقابل گسست و غیرقابل اجتناب و ضروری پیدا می‌کند. خطوط موازی این ضرورت را می‌توان در تحولات اروپایی قرن هفدهم جستجو کرد که در نهایت امر مقدس را از صحنه جامعه جدا ساخته و آنرا به عالم شهود و یا حوزه باورهای دینی باز گرداند. پیش از این زمان، امر مقدس و عالم مذهب حوزه تعیین کننده همه تصمیمات و امور در حکومت و سیاست بودند. اما ظهور عصر مدرن، یعنی همان فرآیند فهمیدن روشنفکرانه،

---

[53] George Jacob Holyoake (1817 – 1906)
[54] Gingoism
[55] Disenchantment.
[56] Intellectualization of understanding

این ضرورت را اجتناب ناپذیر ساخت تا دو حوزه دین و سیاست، یا امر مقدس و امور دنیایی اجتماعی، از یکدیگر جدا شوند. این خط حائل در حوزه معرفت شناسی هم پدیدار شد و از آنجا به حیطه سیاست‌گذاری راه خود را باز کرد. در نتیجه اخلاق اجتماعی و استاندارهای رفتاری نیز از ریشه‌های مذهبی تفکیک شده، و به عنوان امری حدوثی در اختیار انسان قرار داد.

این تحولات عمیق و دگرگون کننده از آغاز قرن هفدهم می‌تواند از زاویه دید دیگری نیز مورد توجه قرار گیرد. چند تحول را باید در نظر گرفت. اول اینکه اروپای خسته از جنگ‌های مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، در نهایت خود را به نظریه کشور مدرن تسلیم نمود. معاهده وستفالی در سال ۱۶۴۸، اساس کشور و امر سیاسی را از حاکمیت کلیسایی رها ساخته و آنرا در اختیار حاکمیت زمینی و دنیایی قرار داد تا بتواند صلحی واقعی را از طریق شناسایی حاکمیت سرزمینی میان کشورها برقرار ساخته و روابط میان آنان را نیز به رعایت قواعدی مرتبط سازد که امروزه به آن حقوق بین‌الملل می‌گویند. دومین تحول را می‌بایست در امتداد همین جدال‌های مذهبی جستجو کرد که در اعماق اندیشه‌های سیاسی مدرن فوران نمود. متفکرانی مانند توماس هابس و جان لاک، هرچند که تفاوت‌های عمده‌ای در ماهیت فلسفه سیاسی خود دارند، بنیاد سیاست را بر بنای قرار داد اجتماعی که از نوعی عقلانیت انسانی سرچشمه می‌گیرد، قرار دادند تا بتوانند جنگ‌های خونین و نزاع‌های داخلی کشورها را تحت کنترل حاکمیت ملی متمرکز قرار دهند. تحول دیگر را باید در ظهور سرمایه داری صنعتی جستجو کرد که برای پیشرفت اهداف خود دیگر نمی‌توانست حق الهی پادشاهان را که با ارجاع به همان امر مقدس توجیه می‌شد، بیش از این برتابد. بنابراین، سرمایه داری می‌کوشید نفوذ نخبگان فئودال زمین‌دار را که بر قدرت سیاسی و اقتصادی احاطه و انحصار داشتند، و کلیسا نیز آنرا توجیه و ضمانت می‌کرد، بطور کلی قطع کند. تحول دیگر را باید در پرتو پیشرفت‌های علمی نوینی توضیح داد که دیگر نمی‌توانستند خود را به امر دین و نگرش‌های غیرعقلایی تسلیم سازد. به همین دلیل، معرفت شناسی متعارف،[57] پذیرش هرنوع حقیقت قابل قبولی را با امر جامعه و توانایی آن برای قابل فهم بودن مردم عادی پیوند بخشید.

قرن بیستم فرآیند سکولاریزه شدن را با مفاهیم قدرتمند رهایی بخش مانند حق انسان برای انتخاب آزاد و نحوه تعریف حیات اجتماعی و سیاسی خویش در پیوندی متقابلاً پیش‌برنده

---

[57] Conventionalism, conventionalist epistemology

و تقویت کننده قرار داد. دراین ارتباط مفاهیم هنجاری توانمندی مانند حقوق بشر، آزادی، برابری ذاتی، و از همه مهمتر حق مشارکت در فضای معنادار تصمیم‌گیری به عنوان شروط اصلی به مفاهیم مربوط به سکولاریزم ملحق شدند. علاوه براین، موضوعاتی مانند توسعه اجتماعی، سیاسی، و انسانی، و از همه مهمتر رشد و شکوفایی انسان به عنوان اهداف اصلی سکولاریزم به مباحث اجتماعی و سیاسی وارد شدند. بنابراین، هرچند که سکولار بودن از متن زمانی و آیینی خاص مسیحی سرچشمه می‌گیرد، در جهان امروز سکولاریزم با دموکراسی‌های مدرن و حقوق بشر به عنوان گفتمانی جهانی پیوند پیدا کرده و ضرورت وجودی خود را در همه جای جهان نشان می‌دهد. به عبارت روشنتر، امروزه نوعی اجماع در باره "اخلاق سیاسی مشترکی" شکل گرفته است که سکولاریزم را نمی‌تواند از حقوق بشر، آزادی و برابری، و دمکراسی، علی‌رغم تنوع و تفاوت‌های مذهبی در جوامع مختلف، جدا سازد. این ارزش‌های متعالی نمی‌توانند از سکولاریزم جدا و منفک شوند. هرگاه این نوع پیوند اجتناب ناپذیر میان سکولاریزم و دمکراسی با تردیدی مواجه شود، نتیجه آن در حداقل ممکن غلبه یک گروه بر دیگران، و یا به قول استوارت میل، استبداد اکثریت خواهد بود. شاید هند را به عنوان یک مثال بتوان در نظر گرفت که هرچند به عنوان بزرگترین دمکراسی جهان مشهور می‌باشد، به دلیل رابطه ضعیفی که میان سکولاریزم و دمکراسی برقرار شده است، در پاره‌ای از موارد آتش نزاع‌های مذهبی میان هندوها و سیک‌ها و یا هندوها و مسلمانان را بر می‌انگیزد.

چهار ستون بنای سکولاریزم

ژان بوبرو تفسیر فوق العاده‌ای از مفهوم سکولاریزم ارائه کرده است که آنرا با دخل و تصرفاتی برای توصیف ویژگی‌های این مفهوم در اینجا معرفی می‌کنیم. ماده ۱ قانون اساسی فرانسه مصوب ۱۹۰۵ میگوید که جمهوری فرانسه سکولار ،دمکراتیک، غیرقابل تقسیم، و اجتماعی می‌باشد. یعنی چهار پایه برای سکولاریزم وجود دارد: جمهوریت، غیر قابل تقسیم بودن، دمکراتیک، و اجتماعی بودن. این چهار ویژگی می‌تواند یک جامعه آرمانی را در درون واقعیات موجود تاسیس نماید. در این تعریف از سکولاریزم، جمهوریت شامل جدایی دین از سیاست می‌باشد. اما خود موضوع جمهوریت با دیگر اجزای سکولار یعنی دمکراسی و امر جامعه پیوندی ناگسستنی دارد تا بتواند جوهره جمهوریت را محقق و عملی سازد. منظور از این پیوند این است که با جدا ساختن مذهب از سیاست، همه آزادی‌های ممکن در سطوح

جامعه امتداد پیدا می‌کنند. بنابراین، سکولاریزم علاوه بر قرار گرفتن در متن و مرکز سیاست‌گذاری در ابعاد اجتماعی هم توسعه می‌یابد تا بتواند برخورداری از آزادی‌های اجتماعی را برای همه شهروندان تضمین نماید.

اتحاد سکولاریزم و جمهوریت، یعنی ایجاد شرایطی که در آن تکثر و گوناگونی هویت‌ها، اعتقادات، فرهنگها، و اقوام مختلف حضور دارند، نوعی انسجام شکل می‌گیرد که در آن هیچکدام از آن ابعاد تکثرگرایی جامعه از گفتمان اجتماعی حذف نشده و کنار گذاشته نمی‌شوند. در حقیقت، جدایی دین از سیاست، نوعی جدایی ناپذیری و عدم انفکاک میان بخش‌های مختلف جامعه به وجود می‌آید که همه آن اجزا را در پیوندی مستحکم قرار می‌دهد. در این پیوند همه انواع آزادی‌های مدنی و سیاسی برای همه شهروندان بودن هر نوع تبعیضی برقرار و تامین می‌شود که در زمره آنها آزادی انتخاب وجدان و مذهب هم می‌باشد. نهاد دولت خصیصه سکولار به خود می‌گیرد و در امتداد همان همبستگی عمیق میان بخشهای مختلف جامعه، مسئول حمایت از آزادی‌های شهروندان خود میباشد. دقیقا از این نقطه نظر است که روح جمهوریت تحقق یافته و همه اعتقادات و باورها را احترام می‌گذارد . بنابراین، هرچند کشور بیطرف باقی می‌ماند، آن بی‌طرفی شکل فعالانه ای به خود می‌گیرد مثل داور مسابقه فوتبال که اصل بی‌طرفی را دنبال می‌کند. اما همراه با همه اعضای تیم در سراسر زندگی می‌دود تا حقوق آنان را براساس موازین جمهوری سکولار دمکراتیک تامین نماید. در اصل، دولت همواره همان قانون عدم جدایی میان بخش‌های مختلف جامعه را دنبال می‌کند. از اینروی هرگاه که سوت داور زده می‌شود، همه باید از او اطاعت کنند.

البته بی‌طرفی به آن شرایطی اطلاق می‌شود که در حیطه عمومی و تحت حاکمیت عمومی قرار می‌گیرد. در این حیطه تفکیک شده از حریم خصوصی، تصمیمات تابع عقلانیتی افسون گریز قرار می‌گیرد که در آن مردم منبع و معیار تصمیم‌گیری هستند، و مردم شامل آحاد شهروندان می‌باشد. بنابراین آزادی مذاهب در جمهوری سکولار دمکراتیک وجود دارد، و حمایت می‌شود. اما برخورداری از این نوع آزادی محدود به زندگی خصوصی افراد است و نه در حیطه عمومی. در این شرایط، تفکیک پذیری مذهب از سیاست، موجبات تفکیک ناپذیری سکولاریزم سیاسی از اجتماعی و همبستگی آنها با تنوع و تکثر عقاید و فرهنگ‌ها، یعنی سکولاریزم فرهنگی، را تضمین می‌کند.

این جدایی ناپذیری مورد توجه گفتمان حقوق بشر قرار گرفته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده ۱۸ بیان شده است: "هر کس دارای حق آزادی فکر و وجدان و دین است. لازمه این حق آن است که هر کس خواه به تنهایی یا با دیگران علنی یا خصوصی از راه تعلیم و

پیگیری و ممارست، یا از طریق شعائر و انجام مراسم دینی، بتواند آزادانه، دین و یا اعتقادات خود را ابراز کند". همان اعلامیه در ماده ۱۹ گام بلندتری در جهت جدایی ناپذیری سکولاریزم سیاسی از اجتماعی برداشته و تصدیق می‌کند که " هر کس آزاد است هر عقیده ای را بپذیرد و آن را به زبان بیاورد و این حق شامل پذیرفتن هرگونه رای بدون مداخله اشخاص می‌باشد و می‌تواند به هر وسیله که بخواهد بدون هیچ قید و محدودیت به حدود جغرافیایی، اخبار و افکار را تحقیق نماید و دریافت کند و انتشار دهد." اعلامیه حقوق بشر و برنامه اقدام مصوب سال ۱۹۹۳ موسوم با اعلامیه حقوق بشر وین در بند پنجم تاکید می‌کند که همه اجزای حقوق بشر، یعنی کل گفتمان، یک حقیقت یکپارچه، تفکیک ناپذیر، به هم پیوسته، متقابلاً پیشبرنده و تقویت کننده را شامل می‌شود. براین اساس، مذهب هم بخشی از جامعه مدنی است و به موجب همان ویژگی سکولاریزم اجتماعی به معتقدان ادیان مختلف آزادی انتخاب اعطا می‌کند مشروط بر اینکه این آزادی تلاشی برای ورود به عرصه عمومی نداشته باشد. درنتیجه همه شهروندان از آزادی‌ها بهره مساوی می‌گیرد خواه این آزادی‌ها مربوط به اعتقادات باید، خواه وجدان و اندیشه. در اینجا نفوذ فوق العاده فلسفی جان لاک دیده می‌شود که مشروط بر جدایی دین از سیاست، همه نهادهای مذهبی از آزادی و برابری برخوردار دانسته و بخش جدایی ناپذیر برابری همه آزادی‌ها به حساب می‌آورد. در این نگرش نسبت به سکولاریزم، هدف قانون این است که همه مردم از آرامش خاطر در شیوه زندگی مورد علاقه خود برخوردار شوند. منظور این است که حکومت اکثریت مانعی بر سر راه برخورداری مردم از آزادی‌ها ایجاد نکند. به همین دلیل ضمن احترام و پذیرش اعتقادات مذهبی مردم راه ورد باورهای مذهبی به حیطه عمومی را مسدود و دسترسی آنان به مزایای ویژه پیشین مانند بودجه‌های دولتی را مسدود می‌سازد.

این نگرش به سکولاریزم، نظام اخلاقی جهان‌شمولی را نیز با خود تاسیس می‌کند که در مرکز مفهوم همبستگی یادشده فوق قرار می‌گیرد. به عبارت روشنتر، در مرکز اخلاق سکولار نوعی از مفهوم همبستگی قرار دارد که می‌تواند سکولاریزم را با موضوعات اجتماعی پیوند دهد. این نوع سکولاریزم می‌تواند تمام عیار لقب گیرد. یعنی اینکه فقط در برگیرنده مذهب و وجدان نیست بلکه کل ابعاد اجتماعی را در بر میگیرد تا بتواند از بروز تبعیض جلوگیری کند. پس سکولاریزم وقتی معنی دارد که برابری فرصت‌های اجتماعی برای همه مردم تضمین شود، همه هویت‌های مختلف فرهنگی به رسمیت شناخته شوند، همه ابعاد تاریخی ملت مورد احترام قرار گیرد، و هرنوع سیاست‌گذاری خوار کننده معتقدان و سرکوب شدن اجتماع آنها را طرد نماید.

فصل هشتم

راست‌گرایی افراطی و فریب‌های آن

حامیان دونالد ترامپ باید از این که با ترغیب او برای اعلام خروج آمریکا از معاهده آب و هوایی پاریس در اول ژوئن ۲۰۱۷، این پرسش‌ها را به میزان قابل توجهی روشن کرده‌اند، متعجب شوند. درحالیکه میلیون‌ها بوم شناس تلاش کردند جلوی آنرا بگیرند، هزاران دانشمند هشدار دادند، اقداماتی که صدها صنعتگر انجام دادند، حتی پاپ فرانسیس برای آن تلاش کرد، اما هیچکدام موفق به انجام آن نشده است. این موضوعات آب و هوایی مستقیماً با مسائل بی‌عدالتی و نابرابری مرتبط است.

با خروج از معاهده آب و هوایی پاریس، ترامپ صراحتاً جنگی جهانی را اعلام کرد، اگر نه به معنی صریح کلمه. "آمریکایی‌ها به سرزمین مانند شما تعلق نداریم. شما ممکن است تهدیدی شوید، اما ما در معرض تهدید قرار نداریم".

برونو لاتور، *ریشه در خاک: سیاست‌های رژیم آب و هوایی جدید.*

پرسش‌ها

چه پیش زمینه فکری موجبات ظهور راست‌گرایی افراطی معاصر را فراهم آورده است؟ آیا ظهور این پدیده مخرب اجتناب ناپذیر بوده است؟ آیا این پیش زمینه‌های تاریخی موجبات پیدایی ترامپ‌گرایی را نیز باعث شده‌اند؟ اگر چنین است، نیروهای درگیر در پیدایی و توسعه ترامپ‌گرایی از چه خاستگاه اجتماعی و سیاسی سرچشمه گرفته‌اند؟ آثار و بازتاب‌های راست‌گرایی بر حقوق بشر و موضوعات برابری اجتماعی چیست؟ چرا ظهور ترامپ موج وسیعی از جریانات راست‌گرایی به همراه ساده انگاری توده‌های مردم و همچنین تنفر نژادی را بوجود

آورده است؟ آیا براستی ترامپیسم می‌تواند نیازها و موضوعات مربوط به اقشار به لحاظ اقتصادی پایین دست جامعه را پاسخ گوید؟

طرح موضوع

تیراندازی‌های پی در پی در ایالات متحده امریکا و کشته شدن مردم بیگناه با گرایشات فاشیستی عاملان این کشتارها همراه بوده است. به عنوان مثال، در دو واقعه تیراندازی در شهر بوفالو در ایالت نیویورک و همچنین شهر کوچک "یووالدی" در ایالت تگزاس، این پرسش را در اذهان عمومی برجسته ساخته است که چرا افرادی با انگیزش‌های راست‌گرایی افراطی قربانیان خود را از میان مردم بیگناه عادی و از جمله کودکان انتخاب می‌کنند. در واقعه جنایت‌کارانه در شهر بوفالو که اغلب قربانیان آن سیاهپوست بودند، و همچنین واقعه خونین شهر "یووالدی" که قربانیان آن کودکان اغلب امریکای لاتینی تبار قرار داشتند، جنایت‌کاران با انگیزش‌های نژادپرستانه دست به این اعمال وحشیانه زدند. هر دو قاتل نیز جوانان ۱۸ سال‌های بودند که از ناحیه باورهای راست‌گرایی افراطی اینگونه اقدامات جنایت‌کارانه را باعث شدند. پیشتر در شهر کلیسای مسیح در نیوزیلند مردی نژادپرست ۵۱ نفر را در مسجدی کشت و اقدام جنایت‌کارانه خود را جایگزین بزرگ نامید. و همچنان این اقدامات وحشیانه نژادپرستانه به دفعات در کشورهای مختلف، و در بیشتر ایام در امریکا، روی داده است. در پرتو اینگونه اقدامات برخاسته از تنفر نژادی که جایگاهی دیرین از قرون ۱۸ به بعد دارند، همچنان این پرسش برای مخاطبان عام رسانه‌های خبری وجود دارد که علل و چرایی ظهور مجدد راست‌گرایی افراطی و تنفر نژادی را در چه پیش زمینه‌هایی باید جستجو کرد. این نوشتار توضیح می‌دهد که امواج نوین فاشیسم و راست‌گرایی تحت تاثیر نوعی نگرش شبه روشنفکری موسوم با "تئوری جایگزین" می‌باشد که ادعا می‌کند سیاست‌های مهاجرتی کشورهای غربی ممکن است به تزلزل فرهنگی و همچنین افول قدرت مردم سفیدپوست منجر شود. به نظر اینان پذیرش مهاجرین از کشورهای دیگر بخشی از یک توطئه است که به موجب آن آرم آرام قدرت سفیدپوستان با قدرتی نوین جایگزین می‌شود. در این ارتباط، برداشتهای بسیار سطحی و هدفمند از تئوری شبه علمی "جایگزین" انگیز لازم برای جنایات برآمده از تنفر نژادی در گروه‌های راست افراطی را باعث می‌شود.

این فصل برخی از زمینه‌های شبه روشنفکری اندیشه‌های غربی را در قبال مهاجران توضیح می‌دهد. بنابراین ساختار فصل با نوشتارهای پیشین متفاوت می‌باشد. آنچه مورد نظر

می‌باشد این است که منابع اصلی روح دهنده به راست‌گرایی افراطی و تنفر نژادی معرفی شده، بخش‌هایی از آنها به اختصار توضیح داده شوند، و سپس با توجه به این پیش‌زمینه‌ها به بررسی ترامپ‌گرایی در سیاست‌گذاری‌ها پرداخته شود. اما منظور نهفته‌ای که از این بررسی حاصل می‌شود این است چگونه راست‌گرایی ممکن است گفتمان حقوق بشر را تحت تاثیر خود قرار دهد.بنابراین، این فصل به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول، پیش‌زمینه‌های ظهور راست‌گرایی معاصر توضیح داده می‌شود. بخش دوم مروری بر عناصر تشکیل دهنده ترامپیسم خواهد داشت.

پیش‌زمینه‌ها: اردوگاه مقدسین

در قرن ۱۹ یک روزنامه نگار و نویسنده فرانسوی به نام "آگوست موریس باره"[58] واضح ترین ادبیات را در باره ملی‌گرایی افراطی مطرح ساخت زیرا بیش از آنکه بخواهد نوعی ملی‌گرایی مدنی را توسعه بخشد، سعی کرد تولید و فرهنگ ملی را و پایه ملی‌گرایی قرار دهد. به نظر او، این دو عامل اصلی قوام ملیت هستند. بنابراین هر نوع تغییراتی که در اثر نفوذ خارجی در فرهنگ ایجاد شود، این قوام ملیت و هویت ملی را متزلزل و سست می‌سازد. این نظریه در نقطه مقابل فرهنگ لیبرال است که به تساهل و تعاملی فرهنگی به عنوان عناصر دمکراسی احترام می‌گذارد و می‌کوشد تا نوعی همپرسگی سازنده برای ایجاد یک فضای یادگیری متقابل میان ملت‌ها و هویت‌های مختلف به وجود آورد. موریس مخالفت را روحیه لیبرال را در قالب ملی‌گرایی مورد نظر خود را بنا نهاد.

در دیدگاه محافظه کارانه و کاتولیک موریس، فردگرایی بیش از اینکه مولود تحولات شخصیتی خود انسان باشد، از سنت‌های ملی و خاک کشور سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، فرد محصول هر آن چیزی است که پیشینیان در آداب و رسوم، سنت‌ها و فرهنگ، و ویژگی‌های ملی خود حفظ کرده‌اند. در این نگرش مبتنی بر فلسفه هم پیوندی،[59] اساسا هستن انسانی نمی‌تواند خود را از سنت‌های ملی و از خاک و سرزمین مادری و همه این پیش زمینه‌های مربوط به آن جدا سازد. هرنوع امکان جدایی در واقع بریدن ریشه‌های خویش و متزلزل ساختن هسته مرکزی هویت انسانی می‌باشد. در پرتو اینگونه استدلال‌هاست که حضور

---

[58] Auguste-Maurice Barres (1862-1923).
[59] Communitarianism

خارجی‌ها شامل پناهندگان و مهاجران، خطر بزرگی برای مملکت تلقی شده به منزله خطرهایی محسوب می‌شوند که زیربناهای اصلی شکل‌گیری شخصیت فرد و هویت ملی را نابود می‌سازند. بنابراین، انسان‌ها باید خود را از طریق خانواده، از طریق روستا و محل تولد و زندگی خویش، و نیز استان و کشور خویش خود تعریف نمایند. درست در همین نگرش است که مذهب کاتولیک می‌تواند به تقویت نظریه‌های نژاد پرستی ملی‌گرایی افراطی کمک شایان نماید. منظور این است که برخلاف متفکران عقل‌گرای عصر روشنگری که اصالت را به رهایی از همه موانع موجود بر سر راه رشد و شکوفایی انسان می‌دانستند، نظریه‌های مذهبی کمک شایانی به آنهایی نمودند که می‌خواستند عقلانیت فردگرایانه عصر روشنگری را به نفع آریستوکراسی و یا طبقات اشراف و زمین‌دار مضمحل سازند.

دنباله همین خط فکری است که زمینه‌های مناسبی را برای نگرش‌های شبه روشنفکری، اما مغرضانه مدافع ملی‌گرایی افراطی، مخالفت با مهاجران، و تنفر نژادی فراهم آورد. در سال ۱۹۷۳، یک نویسنده فرانسوی راست گرای افراطی به نام ژان راسپیل، کتابی را با سبکی داستانی و با نگرشی بدبینانه نسبت به آینده با عنوان *اردوگاه مقدسین*[۶۰] نوشت که به انگلیسی ترجمه و انتشار، و مورد استقبال راست گرایان قرار گرفت. راسپیل که برنده جوایز ادبی هم بود، افکاری که در این کتاب مطرح ساخته و آینده تیره و تاری را برای تمدن غربی هشدار داد که سرچشمه‌های نوینی از راست‌گرایی افراطی و تنفر نژادی بر روی هواداران آن که بطور عمده از میان گروه‌های محافظه کار می‌باشند، باز گشود. شواهد نشان می‌دهد که پاره‌ای از مشاوران و نزدیکان ترامپ شامل استیون میلر، مشاور ارشد کاخ سفید،[۶۱] و استیو بانون مشاور ارشد پیشین ترامپ،[۶۲] تحت تاثیر این اندیشه‌ها بوده‌اند. برای تاثیر این کتاب و پیام‌های آن برای راست گرایان افراطی و زمینه سازی برای ظهور نژادپرستی معاصر، شایسته است بخش‌هایی از این کتاب بطور خلاصه توضیح داده شوند.

اردوگاه مقدسین رمانی است که از زمان انتشار آن به زبان فرانسه و سپس ترجمه و انتشار انگلیسی آن همواره با هشدارهایی در مرکز پیام‌های خود برای خوانندگان که عمدتا

---

[۶۰] من از نسخ پی دی اف رایگان کتاب استفاده کرده ام. بنابراین از ذکر صفحات در ارجاعات خودداری می کنم تا رعایت دقت علمی انجام شود.

[61] Garcia-Navarro, L. (November 19, 2019). Stephen Miller And 'The Camp of The Saints,' A White Nationalist Reference. *NPR*.

[62] Mathis-Lilly, B. (March 06. 2017). Bannon, Adviser Behind Travel Ban, Is Fan of Novel About Feces-Eating, Dark-Skinned Immigrants Destroying White Society. *Stale*.

محافظه کاران و راست گرایان افراطی می‌باشند، همراه بوده است. گویی این رمان فاقد وجه زمانی است و با گذشت حدود ۵۰ سال از انتشار آن همچنان در برانگیختن احساسات افراطی موثر می‌باشد. پیش‌فرض‌های کتاب، که در ۵۱ بخش تنظیم شده است، برانگیزنده نگرانی‌ها و ترس‌ها از سوی مردمی است که نگران آینده سرزمین خود بوده و این نگرانی را به سیل مهاجران غیر غربی نسبت می‌دهند. در واقع در همان فراز نخستین کتاب این هشدار را می‌دهد که تمدن سفید پوستان در معرض خطر قرار گرفته است و باید کاری کرد. "ما فقط باید نگاهی اجمالی به آمار شگفت انگیز جمعیت پیش بینی شده برای سال ۲۰۰۰، یعنی بیست و هشت سال آینده بیندازیم: جمعیت جهان هفت میلیارد نفر خواهد بود که تنها نهصد میلیون نفر از آنها سفید پوست خواهند بود".

داستان با حکایت استاد سالخورده‌ای آغاز می‌شود که نگران باتلاقی است که محتوای آنرا مهاجران جهان سومی[۶۳] تشکیل داده و تمدن غربی را با خطراتی جدی مواجه می‌سازند. اروپای متمدن باید نگران رشد رو به توسعه مهاجرانی باشد که هر روز به جمعیت کشورهای غربی افزوده می‌شوند. در حقیقت نوعی بیگانه ستیزی، که ۴۸ بار در کتاب تکرار شده است، در مرکز این نگرانی‌ها حضور خود را نشان می‌دهد. جهانی سومی بیگانه‌ای است که مفاهیم و روش‌های زندگی متمدن را نمی‌شناسد. آن چنگال نقره‌ای، با شاخک‌های فرسوده.... وقتی فکر می کنید که دنیای غرب آن را به خاطر نجابت اختراع کرده است، اگرچه یک سوم از نسل بشر هنوز هم غذای خود را با انگشتان خود می‌خورد". اینان همواره تقاضای کمک دارند. "با التماس برای کمک، با عکس‌های ترسناکشان که هر روز از پاکت‌ها بیرون می‌آیند و حق خود را به نام سازمان یا سازمان دیگری مطالبه می‌کنند. از طریق روزنامه‌ها، رادیو، کلیساها، از طریق این یا آن جناح... تمام کشورها پر از درخواست‌های دردناک، التماس‌هایی که بیشتر شبیه تهدید به نظر می‌رسند، و اکنون برای کفش کتانی التماس نمی‌کنند، بلکه برای چک به حساب خود التماس می‌کنند". این شرایط به مرور زمان بدتر شده‌است.

اعراب شمال افریقا به سواحل جنوب فرانسه می رسند، و "در کمترین زمان، محله‌های الجزایری در سراسر پاریس و حومه‌ها دوباره به بخش‌هایی تقسیم می‌شوند". جنگ مقدس به کناری نهاده می‌شود و جای آن را نبردی پنهان برای تشکیل قدرتی هویتی و فرهنگی می‌گیرد. "زمان خشونت به پایان رسیده است. از آنها بخواهید تیغ هایشان را کنار بگذارند،

---

[۶۳] در سالی که کتاب مذکور نوشته شد، به دلیل شرایط دوقطبی جنگ سرد، مفهوم جهان سوم مرسوم بود. اما امروزه با فروپاشی سیستم دوقطبی، واژه کشورهای در حال توسعه، کمتر توسعه یافته، و توسعه نیافته مورد استفاده می‌باشد.

بخواهید چاقوهایشان را دو نیم کنند. اولین کسی که می‌شنوم چه کسی خون می‌ریزد، می‌بینم که (در عقیده خود) سست شده است". اکنون، کافه‌های هند غربی، رستوران‌های چینی، سالن‌های رقص آفریقایی، کافه‌های عربی در همه جا پراکنده هستند. تازه این قله کوه یخ است. جهان سومی در همه جا حضور یافته است. اینان تحقیر می‌شوند، نه فقط به دلیل غیر متمدن بودن، بلکه بخاطر احساس انتقامی که مکن است شکل گیرد. در همین حال احساس حقارتی هم برای غربی‌ها (فرانسویان) به وجود می‌آید که بعضا با اعراب آمیزش هم پیدا کرده‌اند. اما آن اروپای رو به ویرانی به تدریج به باتلاق لیبرالی کشیده می‌شود که ملی گرایان و محافظه کاران پیوسته در خصوص علل و چرایی آن هشدار می‌دادند. آینده خیلی تاریک است زیرا که جامعه متمدن دارد خود را از درون به تباهی و نابودی می‌کشاند. بنظر می‌رسد که میشل هولبک در مقاله‌ای در ششم سپتامبر ۲۰۱۵ در نشریه گاردین به درستی بیان کرده است که "من یک اسلام هراس هستم". در کتاب اخیر خود، میشل یک جامعه فرانسوی را تصور می‌کند که توسط اسلامگرایان احاطه شده است، و او به دنبال واقعه جنایت‌کارانه شارلی ابدو، تحت محافظت ۲۴ ساعته پلیس است. به نظر نویسنده، این بیگانه هراسی که زمینه‌های شکل‌گیری تنفر نژادی و ظهور ملی‌گرایی افراطی را فراهم می‌سازد، اجتناب ناپذیر است. از اینروی، برای به ترسیم کشیدن جهان تیره و تاریک آینده جوامع غربی، همه توان خود را برای استخدام واژهای ترسناک و هشدار دهنده بکار می‌گیرد تا شرایط اردوگاه مقدسین را توضیح دهد.

این چشم طوفان است، مهم نیست که چگونه پنهان است. و می‌دانید، این واقعاً یک طوفان نیست، بلکه یک موج عظیم و پیروزمندانه زندگی است. ... دیگر جهان سومی وجود ندارد. نه، دیگر نه. این فقط عبارتی است که شما برای نگه داشتن ما در جای خود ابداع کردید. یک دنیا وجود دارد، فقط یک دنیا، و غرق در زندگی خواهد شد.... این کشور من رودخانه‌ای خروشان است.... دوست من، ناگهان مسیر را تغییر می‌دهد و به سمت غرب می‌رود.

البته این عبارات ترویج دهنده ملی‌گرایی افراطی با آنچه توطئه غریبه‌ها و همکاران آنها تصور می‌شود همراه است. "جهان هشدارهای زیادی داشت. ... آن مواقعی که با دوستانم سر نوشیدنی می‌نشستم و مجبور بودم صفحه‌های تلویزیون شما را تماشا کنم و مردم خودم را ببینم که در حال مرگ هستند"! تکیه او بر مرگ جامعه هشداری است برای جلوگیری از انحطاطی که به دنبال سیل مهاجرت هر روز امکان وقوع آن بیشتر فراهم می‌شود. اما، در این شرایط همه می‌دانستند چه خبر است، اما اجازه نمی‌دادند که عمق شرایط برای همه

روشن شود. در عوض عناوینی مانند: "وجدان ملت‌های مرفه متاثر از مصیبت جهان سوم... کمک‌های غرب و سازمان ملل بسیار کم می‌شود... آینده جهان سوم در خطر است..." همراه بود. سال‌هاست که این موضوعات شنیده می‌شود. "پس تو چکار کردی؟ شما با وجدان خود تا حدی احساس گناه کردید و سپس به کسی یا دیگری دعا کردید که تا زمانی که می توانید اوضاع را به همان شکلی که بودید بمانید. آنجاست که شما اشتباه کردید". البته ممکن است که شما در برابر فاجعه مقاومت کرده باشید. و این مقاومت تنها چیزی است که شما در اختیار دارید. "دوست من، و شما نمی‌توانید کاری در مورد آن انجام دهید. وقتی همه چیز گفته شود و انجام شود، به درستی به شما کمک خواهد کرد و هیچ کس نمی‌ایستد و با آن مبارزه می‌کند. حتی مال خودت نیست. این فقط نشان می‌دهد که شما واقعاً چقدر منحط هستید". وقتی که سیل مهاجران به راه می‌افتد و به اروپای آزاد می‌رسد، احساس وحشت از آنچه در راه است شکل می‌گیرد. آینده‌ای تیره و تاریک، که یک مجموعه انسانی را نشان نمی‌دهد. بلکه توده‌ای از مردمانی که حضورشان خطری برای آینده است.

برای راسپیل، حقوق بشر و برابری خواهی نیز بر آتش نابودی می دمد. در لندن، جایی که نیروی کار شامل حدود هشتصد هزار نفر از شهروندان کشورهای مشترک المنافع است، گروهی که خود را "کمیته مشترک المنافع غیر اروپایی" می‌نامند، در حال برنامه ریزی تظاهرات مسالمت‌آمیز عصر دوشنبه هستند تا "خواهان شهروندی بریتانیا، حق رای کامل و حقوق بشر، حقوق برابر، شغل برابر و برابری در مسکن، امکانات تفریحی و رفاه اجتماعی باشند". اما اینان با هیچ مقاومتی روبرو نمی‌شوند. راسپیل ادامه می‌دهد که نگاه کنید به هنگامی که مهاجران به ساحل جنوبی فرانسه می‌رسند و با هیچ مقاومتی روبرو نمی‌شوند. و اینها در ممالک خود در زباله فرو رفته بودند. اما حالا اینجا در غرب هستند. "بویی به مشام می‌رسید که انگار هیولای فاسد و شریر، آرواره‌هایش به سمت بالا در حال بیرون آمدن است و ریه هایش با انفجارهای مهیب آغشته می‌باشد". این هیولا، آنگونه که راسپیل به تصویر می‌کشد، آغشته از تعفن رفتاری است. برخلاف تمدن غربی که بر مبنای خانواده قرار گرفته است، مفاهیمی مانند گناه را در رابطه ها درک نمی‌کند و رابطه جنسی را بی تامل دنبال می‌کند. مردان با زنان، زنان با زنان، مردان با مردان، مردان با کودکان، و کودکان با کودکان"، همه جا، رودخانه‌های اسپرم جریان بر روی بدن، تراوش بین سینه‌ها، باسن، و ران‌ها، و لب‌ها و انگشتان. بدن‌ها با هم، نه دوتایی، بلکه سه تایی، چهار تایی، خانواده‌های اندامی در دیوانگی‌های ملایم و خلسه‌های ظریف قرار گرفته‌اند". این تصورات سرشار از بدبینی و حتی جنون است که نویسنده را در تقابلی سهمگین با مهاجران قرار می‌دهد. این توده‌ها به دلیل

تعداد انبوهی که دارند، ترسناک می‌باشند. فلسفه آنها تقدیرگرایانه است و فقط می‌خواهند و جلو بروند. "این ممکن است نوعی جنگ جدید و پیچیده باشد: دشمنی رقت انگیز که بدون شلیک گلوله حمله می‌کند و برای محافظت از خود روی ترحم ما حساب می‌کند".

راه چاره چیست؟ راسپیل نه تنها هشدار داده و احساست را برای مقابله با خارجیان بر می‌انگیزد، یادآوری می‌کند که تمدن غرب در خطر قرار گرفته، و آن مهاجران دیر یا زود قدرت را از دست سفید پوستان خارج می‌سازند. ملیون‌ها مهاجری که در شهرهای مختلف اروپایی مستقر شده‌اند، فقط اعداد نیستند. حتی بازی با اعداد هم نمی‌تواند عمق فاجعه را از نقطه نظر راسپیل توضیح دهد. "ما ملیون‌ها نفر هستیم، و آنها میلیارد" آیا می‌توانیم بیش از این دوام بیاوریم؟ گویا غربی که داعیه متمدن سازی دیگران را داشت، هم اکنون دارد مغلوب آن غیر سفید پوستان می‌شود. او عنوان اردوگاه مقدسین را برای داستان خود انتخاب می‌کند تا خوانندگان خود را برانگیزد تا کاری برای نجات پیدا کنند. او سیاست‌های مهاجرتی را نشانه ضعف دیدگاه غرب می‌داند که با توطئه برای نابود کردن تمدن غرب همراه شده است. در آخرین فرازهای کتاب اظهار امیدواری می‌کند که خوانندگان او بتوانند واقعیت را درک کنند.

تئوری جایگزینی بزرگ

نظریه پرداز فرانسوی دیگری به نام رنو کامو، همان نگرش راست افراطی را با عنوان "تئوری جایگزین" به حامیان تنفر نژادی ارائه نمود.[۶۴] او در مصاحبه با یک نشریه راست‌گرای افراطی در دهه ۱۹۹۰ این عبارت را مورد استفاده قرار داده است. اما این نظریه را در کتابی با همین عنوان که خود او در سال ۲۰۱۱ انتشار داده است، بطور رسمی معرفی کرده است. این نظریه مورد استقبال برتری طلبان سفید پوست و تروریست‌های نژادپرست از نیوزلند تا تگزاس و مظنون حمله به خواربارفروشی در شهر بوفالو انجام گرفت، مورد استناد قرار گرفته بود. به گزارش واشنگتن پست، این نظریه همچنین توسط محافظه کاران جریان اصلی مانند تاکر کارلسون مجری فاکس نیوز و نماینده پارلمان از نیویورک، الیز استفانیک، قرار گرفته است.[۶۵] جنایت‌کار کشتار بوفالو در دست نوشته‌ای که از خود بجای گذاشته، همان سخنانی

---

[64] Renaud Camus, Great Replacement, The Man Behind a Toxic Slogan Promoting White Supremacy, *New York Times*, September 20, 2019.
[65] Brockell, G. (May 17, 2022). The Father of ‘Great Replacement’: An Ex-Socialist French Writer. *Washington Post*.

را تکرار کرده است که راسپیل و یا کامو برای توضیح نقطه نظارت خود بکار برده بودند. البته کامو این واقعیت را انکار می‌کند که افکار باعث ایجاد نفرت یا خشونت می‌شود. اما دقیقاً به همین دلیل است که توییتر حساب کاربری او را در پایان اکتبر به حالت تعلیق درآورد. کمتر از یک هفته بعد، در ۴ نوامبر، کامو برای دومین بار در جنوب غربی فرانسه به دلیل تحریک نفرت نژادی پس از ارسال نظرات توهین آمیز در توییتر در سال ۲۰۱۹ محاکمه شد.[۶۶] استدلال کامو در کتاب تئوری جایگزین، که هرگز بطور رسمی انتشار نیافت، دقیقا مشابه همان نظریه‌ای است که راسپیل در سال ۱۹۷۳ ارائه داده و نگرانی خود را نسبت به افول تمدن و فرهنگ سفیدپوستان اعلام داشته بود. کامو معتقد است که مهاجران عرب و یا افریقایی به سرعت جایگزین اروپایی‌ها می‌شوند؛ یعنی آن چیزی اتفاق می‌افتد که او آنرا نسل کشی می‌داند. اما این نسل کشی پنهان و از طریق جایگزینی اتفاق می‌افتد، و اکثر اینها مسلمانان می‌باشند. به این طریق یک جو خصمانه اسلام هراسی مبتنی بر تنفر نژادی در سراسر اروپا، امریکای شمال و یا استرالیا شکل گرفته است.

اینگونه نقطه نظرات است ه می‌تواند خوراک خوبی برای محافظه کاران راست‌گرای افراطی برای مخالفت را سیاست‌های مهاجرتی و توسعه تنفر نژادی تامین نماید. نکته عجیبی که از پیام‌های راسپیل و کامو برای راست افراطی مبادله می‌شود این است که سیاست‌های دمکراسی سوسیالیستی، مانند آنچه در کشورهای اسکاندیناوی جاری است، و تلاش‌های معطوف به عدالت اجتماعی که از درون فلسفه لیبرال سرچشمه می‌گیرند، مانند آرای جان راولز، اینها همه توطئه‌هایی هستند که در نهایت جایگزینی برای تمدن سفیدپوست غربی فراهم می‌آورند. و این خطری است که این دو بنیانگذار راست‌گرایی افراطی به دولت ترامپ و دیگر راست‌گرایان اروپایی از یک سو، و جنایت‌کارانی که کشتارهای بیرحمانه در بوفالو، تگزاس، و دیگر کشورهای دنیا انجام داده‌اند از دیگر سو، یادآوری کرده‌اند.

راست‌گرایی و بسیج توده‌ها

ترامپ را باید سمبل مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها، جنبش‌های اجتماعی، فریب‌کاری‌ها، و شیوه‌های بسیج توده‌ای دانست که هرچند پدیده‌ای در تاریخ معاصر می‌باشد، ریشه‌های آنرا

---

[66] Bullens, B. (November 11, 2021). How France's ‘great replacement’ theory conquered the global far right. *France 24*.

باید به قرن هیجدهم و ظهور توده گرایی ملی آلمان، و یا حداقل در رخدادهای سال‌های اخیر ایالات متحده، جستجو کرد. در نیمه دوم قرن هیجدهم ادبیاتی در افق سیاسی آلمان شکل گرفت که می‌کوشید از کنش‌های برانگیزنده همراه با هیجانات فردگرایانه بر علیه فساد موجود در جوامع، نابرابری‌ها، و بی‌عدالتی‌ها به پا خیزد. در سال ۱۷۷۶ نمایشنامه ای با عنوان "طوفان و پریشانی" بر روی صحنه رفت که بخوبی توانست این جو احساسی و هیجانی را به بالاترین درجات شدت خود برساند.[۶۷] فردریش فون کلینگر،[۶۸] خالق این اثر ، توانست با تکیه بر اهمیت احساسات و عواطف توده‌های مردم در مقابل عقل‌گرایی خشک و ابزاری عصر روشنگری نهضت ادبی قرن هیجده را تحت کنترل خود گیرد؛ نهضتی که یوهان ولفگانگ فن گوته[۶۹] و یوهان کریستف فردریک فن شیلر[۷۰] هم در مرکز آن قرار می‌گیرند. نفوذ ژان ژاک روسو[۷۱] و یوهان گئورگ هامان[۷۲] را که از درون نظریه فلسفی رمانتیک برخاسته بودند، ب این نهضت را نیز نادیده گرفت. این فلاسفه احساسات و بیان انسانی آنرا به عنوان بدیلی بر عقلانیت خشک و انتزاعی عصر خود می‌دانستند که نابرابری‌های گسترده و عمیقی را در جوامع صنعتی اروپای وقت باعث شده بود. در عین، حال همین عقلانیت چشمان خود را بر روی جنایت‌های سهمگین استعمار اروپایی در امریکای لاتین و سپس در بخش‌هایی از آسیا، و در سال‌های بعد در افریقا، فرو بسته و حتی آنرا زیر عنوان ماموریت مرد سفید برای متمدن سازی دیگران، توجیه هم می‌کرد. ادوارد یانگ[۷۳] شاعر انگلیسی، ویلیام شکسپیر[۷۴] نیز در همین نهضت فکری رمانتیک باید قرار می‌گیرند.

علی رغم همه اهمیتی که فلسفه رمانتیک برای تحولات اندیشه به همراه داشت، پیامدهای آن در رخدادهای سال‌های اخیر ایالات متحده، راهی کاملا متفاوت با جریان اصلی این اندیشه را در پی گرفته است. در حقیقت در فضای سیاسی انگلیسی زبان، "طوفان و پریشانی" راه خود را به سوی طغیان پر شوری باز کرد که سپس در امریکا به اوج حضور خود در صحنه حیات سیاسی، و بویژه در کارزارهای انتخاباتی، رسید. راس پروت، تاجر ثروتمند

---

[67] See: Hill, D. (Edi.). (2003). *Literature of the Strum und Drang*. Rochester, NY: Candem House.
[68] Friedrich Maximilian von Klinger (1752-1831).
[69] Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).
[70] Johann Christoph Friedrich von *Schiller (1759-1805).*
[71] Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).
[72] Johann Georg Hamann (1730-1788).
[73] Edward Young (1683-1765).
[74] William Shakespeare (1564-1616).

امریکایی، که در سال ۱۹۹۲برای انتخابات ریاست جمهوری امریکا خود را آماده می‌کرد، در مرکز این نوع طغیان فریب‌کارانه قرار می‌گیرد. او چهره جنجالی و توده گرایی است که با تکیه بر احساسات مردم عادی نوید اعاده عظمت پیشین ملی‌گرایانه کشورش را می‌داد. "من متهم شده‌ام که در آینه‌ای واپسگرا به عقب نگاه می‌کنم." او در یکی از مناظره‌ها ی خود این واقعیت را بیان داشت. "درست است. من به واقعیت نگاه می کنم." دونالد ترامپ هم در مناظره‌های انتخاباتی خود همین موضع سیاسی را اتخاذ می‌کرد. او در سال ۲۰۱۵ پس از متهم شدن به ناله گفت: "بله من ناله می‌کنم، زیرا می‌خواهم برنده شوم و از برنده نشدن خوشحال نیستم و غر می‌زنم و تا زمانی که برنده شوم به غر زدن و ناله کردن ادامه می‌دهم". (فرانک، ۲۰۱۹) به همین طریق، پاتریک پت بوکانان، مفسر سیاسی با سابقه محافظه کار، مقاله نویس، سیاستمدار و فعال رسانه‌ای، چهره‌ای است که در همین جریان احساسات گرایانه محافظه کاری قرار گرفته و همان شعارهای پروت و یا ترامپ را تکرار می‌کند. در همین روزها شما می توانید مخالفت او با آمریکا برای پشتیبانی از زلنسکی در دفاع در برابر تهاجم نظامی روسیه به اکرائین را در تارنمای رسمی بوکانان بخوانید: "آمریکا را وادار به فکر مجدد کنید! – مقاله‌های پت را به اشتراک بگذارید... برای شرمساری کاملتر و آشکارتر ناتو و ایالات متحده برای مشارکت در جنگ اوکراین".[۷۵] حال می‌توان به این جریان توده‌گرایانه و راست افراطی، یک جنبش سیاسی محافظه کار مالی آمریکایی در حزب جمهوری خواه با عنوان "عصرانه با چای" نیز اضافه کرد. اعضای جنبش خواستار کاهش مالیات و کاهش بدهی ملی و کسری بودجه فدرال از طریق کاهش هزینه‌های کشور بود. (پیترز، ۲۰۱۹) پدیده ترامپ باید در راستای همین جریان توضیح داده شود.

توده‌گرایی نوین

سخنرانی ششم ژانویه ۲۰۲۱ ترامپ با عنوان "آمریکا را نجات دهید"، تصویر کامل از روایتی است که می‌تواند توده مردم را تحت تأثیر قرار داده و آنها را به صحنه کنش سیاسی بکشاند. ترامپ با شعارهای فریبنده خود بخوبی توانست نظر توده مردم ناراضی از شرایط موجود، فساد، و نابرابری را به خود جلب کرده و آنها را به کارزارهای انتخاباتی بیاورد. او مردم فراموش شده را با نخبگان فاسد مقایسه می‌کند و آنها را مردم واقعی امریکا خطاب می‌کند

[75] See Patrick Buchannan Official Website.

تا بتواند بر روی موج احساسات ملی گرایانه آنها اهداف سیاسی خود را استوار سازد. "شما مردم واقعی هستید"، "مردمی که این ملت را ساختند" و بر خلاف "مردمی که ملت ما را فرو ریختند".. "مردم آمریکایی" مورد نظر ترامپ نیز افرادی هستند که "دیگر اخبار جعلی رسانه‌های سودجو را باور نمی‌کنند". (گادفروی، ۲۰۲۱) آن مردم می‌دانند که زمان تغییرات فرا رسیده است. اما این تغییرات از چه نوع می‌باشند؟

در یکی از آثار تحلیلی ارزشمندی که به حوزه آکادمیک معرفی شده است، با عنوان *سرزمین بت پرستان: ترامپیسم و بوم شناسی سیاسی*، نویسنده، مک‌گی، ترامپیسم را با سه ویژگی توضیح می‌دهد. اول نمایندگی سیاسی استبداد، دوم هستی‌شناسی سیاسی بومی گرایی، و سوم بوم شناسی سیاسی آن (نسل‌کشی). به این ویژگی‌ها می‌توان توده‌ای گرایی فریب‌کارانه و یا موضوعات روانشناسانه کیش شخصیت ترامپ و همراهان او را نیز افزود.[۷۶] مک‌گی در این کتاب تحلیل دقیقی از جریان ترامپیسم را فراهم آورده است که بخش‌هایی از فصل مقدماتی آنرا برای شناخت این جریان با توضیحاتی تکمیلی ارائه می‌شود.[۷۷]

پدیده ترامپیسم را باید به عنوان واکنشی به نولیبرالیسم و تبعات آن توصیف کرد که خود به عنوان پاسخی به مدل دولت رفاهی در افق سیاسی امریکا از اوایل دهه ۱۹۸۰ پدیدار شد.[۷۸] به موجب پیش فرض‌های دولت رفاهی، عمده تاسیسات زیربنایی کشور، نهادها و سازمان‌های ملی، و تنظیم بازار باید به عهده دولت گذاشته شود. از اینروی دولت به عنوان بازیگر اصلی تحولات اقتصادی و توسعه کشور به حساب می‌آید. در عین حال، دولت رفاهی زمینه‌های لازم برای رشد اتحادیه‌های کارگری و انجمن‌های دانشجویی و حرفه‌ای را فراهم آورده و مردم را در برابر بیکاری و یا نیازهای آموزشی و مراقبت بهداشتی یاری می‌رساند. یک چنین ماموریت مهمی که براساس نظریه دولت رفاهی کینز در سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم در انگلستان معرفی شده، و سپس در امریکای بعد از جنگ به عنوان الگویی برای نظام سیاسی و دولت انتخاب شد، در حقیقت نوعی اجتماعی سازی فلسفه سیاسی لیبرال بود که می‌کوشید این فلسفه ار در برابر مخاطرات و زوال مصون نگه دارد.[۷۹] بنابراین، لیبرالیسم

---

[76] McGee, K. (2020). Heathen Earth: Trumpism and Political Ecology.

[۷۷] برای حفظ امانت از ذکر صفحات خود داری کرده و خوانندگان را به مطالعه فصل مقدماتی هدایت می‌کنیم.

[۷۸] نگاه کنید به کتابی از این نویسنده با عنوان *کانادا و چالش‌های جهانی شدن و توسعه بین‌الملل*، چاپ انتشارات دانشگاه آتاوا. این کتاب در سال ۲۰۱۹ به عنوان بهترین کتاب درسی در حوزه علوم اجتماعی در کانادا، و دومین کتاب درسی در همان موضوع در امریکای شمالی از سوی اتحادیه ناشران انتخاب شد.

[۷۹] نگاه کنید به کتاب درسی حقوق بشر و مفهوم خیرعمومی از این نویسنده.

اجتماعی دولت رفاهی هرگز نباید به عنوان بدیلی در برابر فلسفه سیاسی و اقتصادی لیبرال توصیف شود. از آنجاییکه دولت می‌بایست موتور اصلی توسعه یافتگی کشور و نیز سیاست‌های رفاهی ملت باشد، ناگزیر بخش عمده‌ای از بودجه کشور باید به هزینه‌های رفاهی اختصاص داده شده، و برای فعال سازی نقش دولت در جهت خیر عمومی، آزادی‌های فردگرایانه نیز می‌بایست به محدودیت‌هایی همراه گردد.

از اواسط دهه ۷۰ میلادی به تدریج نارسایی‌های مدل دولت رفاهی در تامین نیازهای کشور آشکار شد. تورم بالا، نرخ بیکاری فزاینده، سطح تولید پایین، و شروع امواج نارضایتی، زمینه را برای ظهور نولیبرالیسم فراهم آورد. نولیبرال‌های عملگرا با داعیه انجام اصلاحات بنیادین، پایه‌های مدل دولت رفاهی را به چالش کشیدند. برای اینان تنها راه در جهت نجات جامعه سرمایه داری در کوچک سازی دولت قرار داشت. یعنی اینکه دولت باید به حداقل توانایی خود برای مداخله در امور رسیده، و در نقطه مقابل نظریه بازار آزاد به عنوان منطق اصلی سرمایه داری جایگزین آن گردد. نولیبرالیسم سیاست‌های اصلاحی بنیادین خود را بر محور نیازهای جامعه تعریف نموده و آنرا تنها راه درمان اقتصاد بیمار کشور معرفی نمود. تقلیل بودجه های دولتی؛ خارج ساختن کنترل بازار توسط دولت و حذف موانعی که در برابر انجام تعاملات آزاد قرار دارند؛ کنترل دستمزدها از طریق فشار به اتحادیه‌های کاری برای کنترل تورم؛ خصوصی سازی نهادهای دولتی و تقویت نقش بخش خصوصی؛ آزاد اعلام کردن تجارت خارجی؛ و کنترل ضعیف‌تر سرمایه و بازارهای مالی، محورهای اصلی سیاست گذاری‌های نولیبرال‌ها را تشکیل می‌داد. اما به دلیل عدم نهادین ساختن این سیاست‌ها، هنوز هم ابهاماتی در خصوص آنها وجود داشت تا اینکه در ۱۹۸۹ با شکل‌گیری اجماع واشنگتن، نولیبرالیسم در مسیر تثبیت شده خود قرار گرفت. بدون اینکه در اینجا مجالی برای نارسایی‌های نولیبرالیسم وجود داشته باشد، به سادگی این نکته یادآوری می‌شود که اینگونه سیاست‌ها فشارهای سخت و مضاعفی را برای طبقات ضعیف جامعه بوجود آورده و عمق نابرابری‌ها هر روز بیشتر نمایان و آشکار گردید.

اما از نقطه نظر تاثیرات سیاست‌های نولیبرال بر الگوهای انتخاب روسای جمهور و نقش آنان در تامین نیازهای جامعه، مدل مدیریت تجاری جامعه بیشترین بازتاب‌ها را برای جامعه به همراه داشت. براساس این الگوی رای دهندگان مصرف کننده تصمیم گیری‌ها سیاسی هستند، احزاب سیاسی شرکت‌های بزرگی هستند که منافع گروه‌های خاصی را تامین می‌کنند، و سیاست گذاری‌ها محصول این تجاری سازی جامعه می‌باشند. بنابراین، ، برای به دست آوردن بیشترین تعداد آرا، احزاب باید با اتخاذ سیاست‌هایی که بیشترین تعداد رای دهندگان

را به خود جذب کند، به سمت مرکز طیف سیاسی جامعه کشیده شود و در نتیجه، بخش بزرگی از گروه‌های حاشیه‌های جامعه نادیده انگاشته می‌شوند. آنچه اتفاق می‌افتد این است که سیاست‌های انتخاباتی از این طریق می‌تواند ثبات داخلی و بین‌المللی را ارتقا بخشیده و نظم سیاسی و جریان عادی امور را مستحکم می‌سازد. هیچ تغییر عمده‌ای به واسطه رویه‌های این الگو اتفاق نمی‌افتد، زیرا سیاست‌های حاشیه‌ای که جامعه را به عدم تعادل کشیده و بی ثباتی ایجاد می‌کنند، در اصل از بازی در سیاست حذف می‌شوند. در نتیجه بخش بزرگی از رای دهندگان توان حضور خود در جریانات تصمیمی سازی را از دست می‌دهند. مفهوم مردم و نقش آنان در گفتمان سیاسی جامعه – به معنای حاکمیت مردمی – توسط پژوهشگران کارزارهای انتخاباتی، اتاق‌های فکر و غیره، براساس نیازهای اقتصاد نو لیبرال بازسازی و تعریف می‌شود. ثبات سیاسی عمومی حاصل از این نگرش‌های اقتصاد سیاسی، جریان کارآمد سرمایه را مستدام ساخته و به حفظ پیش بینی پذیری نسبی بازارها کمک می‌کند. از آنجایی که از لحاظ نظری به نفع همه است که بازارهای مالی جهانی به ثبات دست یابند، از لحاظ نظری نیز به نفع همه است که سیاست‌گذاری‌میانه‌روها بر کشور حاکم شوند. انتخابات ۲۰۱۶ آمریکا نشان داد که این رویکرد نولیبرال به شکست رسیده است و مرکزیت سیاسی آنرا نمی‌توان بیش از این حفظ کرد. توده‌های مردم ناراضی، احزاب سیاسی ناکارآمد، و سیستم سیاسی و اقتصادی به تباهی کشیده شده است. ترامپیسم بهترین بهره را توانست از این شرایط از آن خود سازد.

تعداد زیادی از همان مردمی که توسط اتاق‌های فکر به حاشیه رانده شدند، در شرایط قرار داشتند که جرقه‌ای به سرعت می توانست آنان را به مرکز سیاست‌گذاری‌ها بکشاند. در اینجا مهمترین موضوع در کارزارهای انتخاباتی این است که کدامین جریان فکری می‌تواند با تکیه بر موج احساسات مردمی و رنجش آنان، خود را برای اداره کلان جامعه آماده سازد. در اوج آشفتگی‌های موجود، ترامپ دیدگاه‌های خود را به مرکز حزب جمهوری خواه کشاند تا بتواند رهبری این جریان را به عهده گیرد. در مبارزه با رقبای خود، بویژه نامزد حزب دمکرات با بیانات مردم پسند، که گاهی با توهین و تحقیر طرف مقابل هم همراه می‌شد، طرح "بزرگی امریکا را حفظ کنیم"، بهترین شیوه جذب آرای همان توده‌های سرخورده جامعه بود. ترامپ آشکارا شعارهائی را در مرکز کارزارهای انتخاباتی خود قرار داد که می توانست کارگران بیکار و یا کم کار را از فلاکت اقتصادی شان نجات داده، و عظمت گذشته جامعه امریکایی آنها را احیا نماید. ترامپ بارها و بارها توضیح می‌داد که اینها مردمی هستند که اقتصاد جهانی به عنوان یک فرد آنها را نادیده انگاشته است.

به عقیده ترامپ، راه حل فقر کارگران در سرمایه داری جهانی، افزایش حقوق کارگران، افزایش مالیات بر سود شرکت ها، برنامه سرمایه گذاری پایدار دولت برای بازسازی بخش عمومی، یا سایر اقدامات باز توزیعی نیست. این نوعی ملی‌گرایی تهاجمی است که از بالا به پایین جهت یافته و بازار آزاد نیروی کار آمریکایی را تضعیف کرده است. ، بنابراین پیمان تجاری امریکای شمالی را باید کنار گذاشت و برای بازگرداندن مشاغل تولیدی به عرصه اقتصادی، قراردادهای تجاری جدید (و نامشخص) با سایر کشورها برای جلوگیری از تلافی جویانه فلج کننده بهره وری، تشدید امنیت مرزی برای محدود کردن کاهش تولید، تعرفه‌ها بر واردات، استفاده کرد.

اما این برنامه‌ها در واقع نمی‌توانست بهبودی در شرایط کارگران و طبقات پایین جامعه را تامین کند، بویژه اینکه ابعاد نژادی در آن برجسته شده است. در حقیقت بجای اینکه بر کارگران تمرکز داشته باشد، با موضوعات هویتی و طبقه سفید پوست تکیه می‌کند. این طبقه سفید پوست امریکایی قربانی اقتصاد جهانی نولیبرال است و نه تنها در جهت شکوفایی اقتصادی امریکا قرار نمی‌گیرد، بلکه هویت امریکایی را نیز مورد تهدید قرار می‌دهد. این جذابیت اقتصادی ملی‌گرایی به درستی با نژاد پرستی و بیگانه هراسی همراه است. اما درعین‌حال نژاد پرستی و بیگانه هراسی آن را می‌توان تا حدی به عنوان واکنشی در برابر انحلال حقوق و امتیازات کارگران سفید پوست دانست. این نگرش ضربه سختی به پیام‌های چپ فرهنگی در مورد سیاست‌های چندفرهنگی است. با این حساب، ورود مهاجرانی که با گسترش نیروی کار دستمزدها را پایین می‌آورند، تنها نشانه‌ای قابل مشاهده از سیستم نادرست اقتصاد جهانی است. تساهل چندفرهنگی صرف نظر از جذابیت اخلاقی یا بشردوستانه ای که دارد، عملا استثمار کارگران سفیدپوست را باعث می‌شود. این نوع ملی‌گرایی تهاجمی می‌تواند این نوع ملی گرایی، علاوه بر ابعاد نژادی که با خود به همراه می‌آورد، عناصری از اقتصاد سیاسی نولیبرالیسم، اقتدارگرایی لجام گسیخته و دولت‌گرایی رفاه مداخله جویانه مبتنی بر نکات سنتی محافظه کار اجتماعی را در هم می‌آمیزد، و یک صورت فلکی جدیدی را با بدنه سیاسی متفاوتی را به وجود می‌آورد. در اینجا بجای قطعات نولیبرالیسم پراکنده در سراسر جهان، نوعی نظام مبتنی بر استبداد رای شکل گرفته است که می‌خواهد خود را به عنوان بدیلی در مقابل اقتصاد جهانی شده نولیبرال معرفی نماید.

البته این نوع شیوه زمامداری علاوه بر بسیج توده گرایانه، نخبه ستیزی، ضدیت با روشنفکری، ترویج نژادپرستی، توسعه جنسیت گرایی، برتری گرایی طبقاتی خاص در جامعه، و استثناگرایی را با هم می‌آمیزد. بنابراین، بجای اینکه بتواند شعار خود در مورد باز احیای

عظمت امریکا را تحقق بخشد، مرزبندی میان مردم بوجود آورده و کشور را با جزایر پراکنده، و اغلب در مقابل یکدیگر، قرار می‌دهد. به تبعات فاجعه آفرین و نقاط تاریک ترامپیسم باید موارد دیگری را نیز افزود. اخطارهای علمی مربوط به گرم شدن زمین و مشکلات محیط زیستی، حقه‌ای به حساب می‌آید که نباید فریب آنرا خورد. مهاجران، مسلمانان، تروریست ها، و جنایت‌کاران القابی است که برای طرد سیاست‌های چند فرهنگی و توسعه سیاست‌های نژادی بکار می رود. زنان از حقوق ذاتی خود محروم می‌شوند. آخرین این نوع مصیبت‌های ترامپیسم با می‌توان در تصمیم دادگاه عالی امریکا برای لغو حق سقط جنین دانست که با اکثریت رای قضات محافظه کار که سه نفر آنها توسط ترامپ انتخاب شده بودند، اتخاذ شد.

بخش دوم

مذهب نهادین و حقوق بشر

فصل نهم

ویژگی‌های قیام برای آزادی

روشنگری خروج انسان از صغارتی است که خود بر خویش تحمیل کرده است. صغارت، ناتوانی در به کاربردن فهم خود بدون راهنمایی دیگری است. این صغارت خود- تحمیلی است اگر علت آن نه در سفیه بودن بلکه در فقدان عزم و شهامت در به کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگری باشد. شعار روشنگری این است: در بکار گیری فهم خود شهامت داشته باش.

امانوئل *کانت*، *روشنگری چیست؟*

پرسش‌ها

ویژگی برجسته قیام مردم ایران بر علیه حکومت به اصطلاح اسلامی چیست؟ آیا مردم برای انجام اصلاحاتی در نظام اسلامی در کوچه و خیابان فریاد می‌زنند و خشم خود را نشان می‌دهند؟ آیا آنها، آنگونه که از سوی اصلاح طلبان و همراهان آنها ادعا می‌کنند، می‌خواهند گشت ارشاد و اجرای قوانین اسلامی مربوط به حجاب را به زیر سوال کشیده و یا موجبات از میان رفتن آنرا فراهم آورند؟ آیا این مردم جان بر کف که در خیابان‌ها و مکان‌های عمومی حضور پیوسته خود را حفظ کرده‌اند، خواسته‌های خود را برای اصلاحات به نمایش می‌گذارند یا اینکه برای مبارزه با فساد حاکم بر نظام به اصطلاح اسلامی تلاش می‌کنند؟ آنها واقعا قصد دارند کل نظام اسلامی را برای همیشه از صحنه ایران حذف کنند؟ به هر کدام از این پرسش‌ها که دقت نماییم، و حتی اگر آخرین آنها یعنی مبارزه برای ریشه کن ساختن نظام اسلامی را به عنوان خواست اصلی مردم در نظر بگیریم، هنوز یک پرسش در ساحت اندیشه نقاد باقی می‌ماند: آیا بهتر نیست که قیام مردم را در به عنوان نشانه‌ای از یک تغییر بزرگ و بنیادین در شالوده اندیشه و اعتقادات اجتماعی و سیاسی آنها مورد کنکاش قرار دهیم؟ در واقع می‌توان پرسش را اینگونه مطرح ساخت که آیا مردم فقط خواهان براندازی نظام ستمگر اسلامی هستند یا این که به واقع آنها می‌خواهند برای همیشه هر نوع باوری به مذهب

سیاسی و یا حضور نهادهای مذهبی در جامعه را از صحنه حیات خود حذف نمایند؟ به درستی برجسته‌ترین ویژگی قیام مردم علیه حکومت اسلامی در ایران چیست؟

طرح موضوع

این فصل قصد دارد این فرضیه را به نمایش گذاشته و توضیح دهد که اصلی‌ترین ویژگی قیام مردم ایران را باید در وقوع در حال تکاملی انقلابی فکری در باورهای آنان جستجو کرد که چشم‌اندازی نوین در برابر آینده ایران، و حتی فراتر از آن یعنی در منطقه، باز گشوده و می‌تواند ساحت اندیشه و باورهای مردم برای همیشه از هرنوع مذهب سیاسی رها سازد. در واقع، فرآیندی رهایی‌بخش در باور مردم ، و در چشم انداز آنان در باره معنی و مفهوم حیات، و در آنگونه که می‌خواهند زندگی و فلسفه آنرا برای خود آزادانه تعریف کنند، در حال شکل گرفتن است. بنابراین برجسته‌ترین ویژگی قیام مردم، تلاشی عمیق برای رها شدن باور و اندیشه‌ها از انجماد فکری است که طی سالیان سال موجبات تخریب هویت آنان، با تاراج رفتن منابع مادی و انسانی کشور، و سایه سنگین تحجر و تصلب آیینی، و در نهایت تباهی ملک و ملت را برای آنان باعث شده است.

حال اگر به شعار اصلی قیام مردم یعنی "زن، زندگی، آزادی: آزادی، آزادی، آزادی" دقت نمایید به درستی این حقیقت آشکار می‌گردد که مردم خواهان نگرشی به زندگی هستند که با قواعد طبیعی سازگار بوده، و می‌تواند شادی و آینده‌ای سرشار از امید برای آنان در پی داشته باشد. گویا این نگرش نوین در ناخودآگاه مردم ریشه‌های عمیقی دوانده، ظرفیت فکری و خردمندی آنها را شکوفا ساخته ، و در نتیجه آنها را برانگیخته است تا راه خویش را به سوی آینده‌ای روشن بازگشایند. هرگاه این شعار را با شعارهای دوران منجر به انقلاب به اصطلاح اسلامی، که همگی حاوی پیام‌های خون، نفرت، نابودی، مرگ، و سرکوب بودند مقایسه کنیم، این حقیقت عیان می‌گردد که قیام کنونی مردم با هدف رهاسازی اندیشه، و باورها، و جهان‌بینی آنان از جمود فکری و سایه سنگین سیاه جهل و نادانی در حال تکمیل می‌باشد. پیام "زن، زندگی، آزادی" نشان می‌دهد که انقلابی فکری در نگرش و باورهای مردم در حال تکمیل است که ایران امروز را آماده می‌سازد به مرحله تاریخی نوینی وارد شود که ریشه‌های آن را می‌بایستی در ایران باستان، یعنی همان دورانی که خردمندی و فرزانگی که کوروش بزرگ تجلی آن بود، وارد سازد. این دگرگونی بنیادین در شالوده فکری مردم و نگرش اجتماعی و سیاسی آنان، نه تنها در چند دهه اخیر، شاید بتوان با اطمینان بیان داشت که در سده‌هایی طولانی بی‌سابقه بوده است. اتحاد، همدلی، همفکری، و همراهی مردم بایکدیگر

در خاک ایران، و هم صدایی آنانی که ناگزیر وطن را ترک کرده‌اند با هموطنان خویش، بعد دیگری از این فرضیه را به اثبات می‌رساند که انقلابی ژرف در بنیان‌های اندیشه و توان فکری مردم در حال شکل‌گیری است.

بی‌تردید نمی‌توان این نظریه روابط بین‌الملل را نیز نادیده انگاشت که هرگاه این انقلاب فکری مردم ایران در مسیر حقیقی خود با قرار گرفته و بتواند با قدرت پیش بروند، نه تنها ایران برای همیشه از سیاهی جهل و تباهی رهایی خواهد یافت، بلکه در کل منطقه خاورمیانه نیز افق‌های آرامش باز خواهد شد. در حقیقت قیام مردم ایران علیه حکومت اسلامی نشان دهنده اراده ای قطعی برای خروج از عدم بلوغ خود-تحمیلی[۸۰] است که مردم در شرایط تاریخی خاصی به خود تحمیل کردند. در واقع درحالی‌که در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ نوعی صغارت را به خواست خود مردم به آنها تحمیل شد، و در نتیجه عنان اختیار و اراده آزاد و انسانی آنان را در اختیار کسانی که خود را مردان رستگاری مذهبی می‌دانستند، قرار گرفت، امروز قیام مردم نشانه اراده‌ای برای خروج از آن صغارت و عدم بلوغ خود-تحمیلی است. مردم می‌خواهند آن پوسته‌های سخت و منجمدی که هویت آنها را در اسارت قرار داد بشکنند، افقی نوین بر پیش روی خویش و نسل‌های آینده باز گشایند، و خود صاحب اختیار زندگی خویش باشند. این اراده برای خروج از تصلب فکری و سیاهی اعتقادی نه تنها می‌تواند مردم ایران و سرزمین آنها را به سوی رستگاری هدایت کند، بلکه موجبات فروپاشی نظام‌های استبدادی متحجّر مذهبی در منطقه و رهایی مردمان در بند کشیده شده دیگر را نیز فراهم می‌آورد. رهایی مردم ایران از اسارت باورهای جزمی و تصلب روح و روان این ظرفیت توانمند را دارد تا مردم ستمدیده افغانستان را نیز به سوی حیاتی انسانی رهنمود ساخته، و همراه با آن موجبات رهایی همه مردمانی که در منطقه گرفتار مذهب سیاسی شده و به تباهی کشیده شده‌اند، را نیز فراهم آورد.

انقلابی در باورهای مردم

برای اینکه بهتر و روشنتر بتوان ویژگی‌های اراده مردم برای خروج از صغارت خود-تحمیلی و رها شدن را توضیح داد، مناسب است آنرا با تحولاتی که در قرون هفده و هیجدهم در اروپا اتفاق افتادند مقایسه کنیم. در آن دوران، البته با ریشه‌هایی در عصر نوزایی خرد

[80] Self-imposed immaturity

انسانی، یا به تعبیری رنسانس، چشم اندازهایی در اروپای آن زمان شکل گرفت که می‌کوشید از یکسو به انقیاد مذهبی[81]، و از دیگر سو به نظام سلسله مراتبی[82] قرون وسطایی خاتمه بخشد. به موجب انقیاد مذهبی، همه توان فکری و ظرفیت اندیشه مردم در اختیار مردان مذهب و نهاد کلیسا قرار گرفته بود. اساسا هیچ فرد انسانی نمی‌توانست آزادانه هویت انسانی خویش را بازیافته و برای زندگی خویش و آینده فرزندان و نسل‌های پیش رو برنامه مشخصی داشته باشد. همه چیز از پیش تعیین شده بود و مذهب آنرا کنترل می‌کرد. کلیسای کاتولیک در آن زمان، همانند نهاد مذهب در ایران امروز، هرگز تمایلی برای اختیار دادن به مردم برای انتخاب آزادانه شیوه زندگی خود نمی‌داد. منافع عظیم کلیسایی، مانند منافع گسترده و بی‌حساب و کتاب نهاد مذهب در ایران امروز، انقیاد مذهبی را به مردم تحویل می‌کرد تا از طریق کنترل اراده مردم، آنها را به موجوداتی مصلوب اختیار و تابع فرمان کلیسا و مذهب تبدیل سازد. این مردمان هرگز نمی‌توانستند در ذهن و نگرش خویش به حیات این باور را داشته باشند که می‌توانند به عنوان انسان آزادانه نه تنها هویت انسانی خود را باز شناسند، بلکه فلسفه حیات و مسیر زندگی خویش را نیز با اراده خویش تعریف نمایند. سایه شوم تصلب فکری و جمود آیینی در دوران قرون وسطی سایه سنگینی بر همه ابعاد زندگی مردم انداخته بود. تنها را رهایی این بود که انقلابی در مردم صورت پذیرد تا آنها دریابند که آنها خود صاحب اختیار خویش هستند. برای خروج از انقیاد مذهبی می‌بایستی رهایی‌بخشی در ساحت اندیشه و باورهای مردم اتفاق افتد. عصر عقلانیت مدرن، با رها ساختن مردم از عدم–بلوغ خود تحمیلی، یعنی رها ساختن خویش انقیاد مذهبی، راه را برای تحولات اجتماعی و سیاسی هموار نمود. اول آزادی اندیشه، سپس سعادتمندی اجتماعی و سیاسی پیام اصلی تحولات اروپای قرون هفدهم و هیجدهم بود؛ یعنی ظهور عصر لیبرال به عنوان شرایطی که در آن مردم خود آزادانه حیات اجتماعی و سیاسی خود را تعریف نموده و با یکدیگر به شیوه‌ای همکارانه و از روی تساهل و احترام متقابل رفتار می نمایند.

به دلیل انقیاد مذهبی، که اراده مردم را به تصلب کشیده بود، نظام‌های سلسله مراتبی بزرگترین موانع را بر سر راه خوشبختی و سعادت مردم قرار داده بود. القاب و عناوین از پیش تعیین شده مانند بزرگ زاده، طبقه نجبا و اشراف، و همه آنان که خود را نسبت به دیگران برتر می‌دانستند، بخش بزرگی از جمعیت آن زمان را به حاشیه رقت بار زندگی سوق داده و به بندگی طبقات برتر وا داشته بود. دردناک ترین ویژگی این نظام سلسله مراتبی این بود که

[81] Supra note 32.
[82] Supra note 33.

به دلیل همان انقیاد مذهبی، مردم نمی‌توانستند این حقیقت را دریابند که زندگی بردگی در نقطه مقابل قوانین حیات انسانی است. دقیقا همانند نظام سلسله مراتبی در ایران به اصطلاح اسلامی که با ساخت عناوینی مانند آقا، عالم، سید اولاد پیغمبر، آیت‌الله و دیگر القابی از اینگونه، موجبات اسارت فکری خود–تحمیلی و در نتیجه آن غارت منابع کشور و ظهور شکاف عمیق و گسترده طبقاتی را باعث گردید. این عناوین و نابرابری‌ها، فساد گسترده و توحش نیروهای سرکوب عملا راه را برای غارت ثروت ملی و منابع انسانی هموار نموده است.

تحولات فکری و آیینی در اروپای نوین چند پیام روشن با خود داشت که به خوبی بازتاب دهنده شرایط ایران امروز نیز می‌باشد:

الف: اراده ای روشن برای خروج از اسارت اندیشه به عنوان شرط لازم برای استقرار خردی جمعی[۸۳] به عنوان راهنمای امور اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی و یا فرهنگی. حتی نگرش مذهبی نیز باید خود را از جمود فکری و تصلب آیینی رها سازد، راه عقلایی در پیش گیرد، به خرد جمعی روی آورد، خود را روشنگر سازد تا بتواند در یک حیطه سکولار به عمر خود برای کسانی که می‌خواهند به آن باور داشته باشند، ادامه دهد. خروج از عدم بلوغ فکری خود–تحمیلی هیچ نوع فرمندی را بر نمی‌تابد و آنرا با خردمندی جمعی به عنوان ساختاری اجتماعی[۸۴] جایگزین می‌سازد.

ب: گشودن چشم‌اندازی سکولار به معنی دقیق کلمه. منظور از منعی دقیق این است که مذهب باید برای همیشه به جایگاه خود یعنی معابد و مکان نیایش برای باورمندان بازگردد. این فهم سکولاریزم حاوی مفاهیمی از جدایی دین از حیطه خرد جمعی (به تعبیری سیاست) است که بیشتر در فرانسه امروز حضور دارد (یعنی لائیسیته) تا نوع سکولاریزم حاضر در کشورهای انگلوساکسون. چشم‌اندازهای سکولار همان کارکردی را دارد که درگذشته توانست مردم را از انقیاد مذهبی رها سازد تا بتوانند را زندگی عادی و قواعد ناظر بر آنرا خود و با اراده آزاد خویش تعریف و تعیین نمایند.

پ: اعتقاد به توانایی اندیشه و اراده انسان برای پایان بخشیدن به همه الگوهای عقب‌ماندگی و توسعه نیافتگی در همه ابعاد زندگی اجتماعی. این خرد انسانی است که در عرصه عمومی[۸۵] خود را در تعامل با دیگران قرار می‌دهد، افق‌های یک فرآیند یادگیری متقابل

---

83 Reasonable and reasonableness
84 Reasonableness as a social construction
85 Public sphere

را باز می‌گشاید، و به شیوه‌ای همپرسه[86] راهکارها و شیوه‌های رها شدن از عقب ماندگی را یاد می‌گیرد. اساسا هیچ مفهوم و تصوری از توسعه یافتگی نمی‌تواند بدون رها شدن از اسارت فکری و تصلب آیینی امکان‌پذیر باشد. رشد و شکوفایی انسان به‌عنوان غایت و هدف نهایی توسعه یافتگی، تنها و تنها از طریق رها شدن از جمود مذهبی و تصلب آیینی، سنت‌ها و باورهای گمراه کننده، و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی نادرست مانند مرد سالاری امکان پذیر می‌باشد.

ت: هنگامی می‌توان پایه‌های یک جامعه سالم و آزاد را بنا نهاد که در آن اندیشه و باورهای مردم از اسارت خود-تحمیلی رها شود. بنابراین هر نوع تصوری از مفاهیم متعالی آزادی‌های اساسی، حقوق ذاتی، حق تعیین سرنوشت، تساهل و مدارا، شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، و دمکراسی، منوط به رهایی اندیشه و باورها می‌باشد. آزادی فقط در جامعه آزاد امکان پذیر است، و جامعه آزاد مولود آزادی اندیشه است.

86 Dialogical

فصل دهم

آغازی برای خروج از عدم بلوغ خود-تحمیلی

تنبلی وبزدلی دلایلی هستند بر این که چرا بخش بزرگی از انسان‌ها، زمانی طولانی پس از آن که طبیعت، آنان را به بلوغ جسمی رسانده و از یوغ قیمومت دیگران آزاد کرده است، همچنان با خرسندی در همه‌ی عمر (با اراده خود) صغیر می‌مانند؛ و نیز به همین دلایل است که چرا برای دیگران چنان آسان است که خود را بر آنان مستولی سازند.

چه راحت است صغیر بودن! [آدم صغیر پیش خود چنین استدلال می‌کند که] اگر کتابی داشته باشم [منظور کتاب مقدس است] که به جای فهمم عمل کند، اگر کشیشی داشته باشم که به جای وجدانم عمل کند و اگر پزشکی داشته باشم که به من بگوید که چه چیزهایی بخورم و چه چیزهایی نخورم و... در این صورت نیازی ندارم که به خود زحمت دهم. اصلاً احتیاجی ندارم که بیندیشم؛ تا وقتی پول دارم دیگران جور مرا می‌کشند. قیم‌هایی که از سر خیرخواهی، سرپرستی انسان‌های صغیر را بر عهده گرفته‌اند، به زودی در می‌یابند که بخش اعظم نوع بشر برداشتن گام به سوی بلوغ ذهنی را نه تنها دشوار بلکه بسیار خطرناک می‌دانند.
امانوئل *کانت، روشنگری چیست؟*

پرسش‌ها

چرا گروهی از مردم با میل و رغبت کامل اراده و اختیار خویش را در اختیار دیگران قرار می‌دهند و به برده‌ای سرسپرده تبدیل می شوند؟ اگر اینچنین است که همه آدمیان از استعداد ذاتی فهمیدن برخوردارند، چرا برخی از آنان مایل نیستند این استعداد را به فعلیت تبدیل ساخته و بکوشند خرد بر سرنوشت خویش حاکم باشند؟ چرا اراده گروهی از مردم از آنها ربوده شده و آنها را به تصلب آیینی و جمود فکری می‌کشاند؟

طرح موضوع

در فصل پیشین با عنوان "برجسته‌ترین ویژگی قیام مردم برای آزادی" ، توضیح داده شد که قیام مردم ایران بر علیه حکومت مذهبی را می‌بایست به عنوان اراده‌ای تاریخی توسط مردم برای خروج از عدم بلوغ خود تحمیلی در نظر داشته و تحلیل کرد. بحث اصلی این بود که قیام مردم نشانه‌ای روشن از نوعی انقلابی فکری در باورهای آنان است. این قیام چشم‌اندازی نوین در برابر آینده ایران، و حتی فراتر از آن یعنی در منطقه، باز گشوده و می‌خواهد برای همیشه ساحت اندیشه را از هرنوع مذهب سیاسی رها سازد. در واقع، قیام مردم نشانه آشکار شروع فرآیندی رهایی بخش در باور مردم برای درک معنی نوینی از مفهوم حیات براساس آزادی‌های اساسی، حقوق بشر، و معیارهای دمکراتیک می‌باشد.

آنچه که در ایران امروز در حال وقوع و تکوین می‌باشد، در حقیقت بسیار شبیه با شرایطی است که در قرون هفدهم و هیجدهم در اروپای آنزمان اتفاق افتاد. مقایسه این تحولات می‌تواند به درک ماهیت و ویژگی برجسته کمک شایانی داشته باشد. برای توضیح این شباهت ها به اختصار چهار مورد از مختصات تحولات مورد نظر را به شرح زیر بیان داشته و سپس اصل بحث مبتنی بر خروج از عدم بلوغ خود تحمیلی تشریح خواهد شد.

اول اینکه قیام مردم آشکارا ظهور اراده ای روشن برای خروج از اسارت اندیشه به عنوان شرط لازم برای استقرار خردی جمعی به عنوان راهنمای امور اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی و یا فرهنگی را نشان می‌دهد.

دومین مورد اینکه قیام مردم نشان از اراده ای مصمم برای پس راندن مذهب از حضور شوم خویش در عرصه عمومی می‌باشد. در حقیقت، مردم ستم‌دیده به این نتیجه رسیده‌اند که تنها راه نجات آنها در تلاش برای استقرار سکولاریزم می‌باشد. برای استقرار سکولاریزم ی مردم باید روشنگر شود. روشنگری آغازی بر پایان حضور مذهب و سلطه آن بر باورها و اراده مردم. سومین و شاید مهمترین ویژگی را باید در درک عمیق این حقیقت دانست که راه توسعه همه جانبه جامعه و رسیدن به آستانه رهایی تنها به اراده آزاد و تعالی ظرفیت اندیشه انسان وابسته می‌باشد. آزادی نمی‌تواند بدون ایمان به ظرفیت فکری و اندیشه انسان و تلاش برای تعالی آن به عرصه‌های حیات اجتماعی و سیاسی راه یافته و استقرار پیدا کند.

چهارمین نکته مهم این است که شرط ضروری برقراری جامعه آزاد و دمکراتیک در اراده مردم برای رهایی خویش از اسارت در عدم بلوغ خود–تحمیلی قرار دارد. در واقع هر نوع تصوری از مفاهیم متعالی آزادی‌های اساسی، حقوق ذاتی، حق تعیین سرنوشت، تساهل و

مدارا، شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، و دمکراسی، منوط به رهایی اندیشه و باورها می‌باشد. آزادی فقط در جامعه آزاد امکان پذیر است، و جامعه آزاد خود مولود آزادی اندیشه است.

رهایی اندیشه از اسارت خود-تحمیلی

نوشتار برجسته امانوئل کانت با عنوان "روشنگری چیست"[۸۷] (۱۷۸۴) راهنمای خوبی برای توضیح شرایط ایران امروز است. کانت به درستی نوشتار خویش را با این فراز شروع می‌کند که تنها راه نجات از همه الگوهای رنج و ستم تاریخی انسان‌ها بکار گرفتن اندیشه عقلایی برای فهم خویش و جامعه می‌باشد:

روشنگری همانا خروج انسان از عدم بلوغ خود تحمیلی خود اوست. یعنی ناتوانی از بکار گرفتن ظرفیت فهمیدن خود بدون راهنمایی دیگران. این عدم بلوغ خود–تحمیلی نه در سفیه بودن فرد، بلکه در فقدان عزم و شهامت در بکار گیری فهم خود می‌باشد. بنابراین، شعار روشنگری این است: شهامت داشته باش و فهم خود را بکار گیر.

پیام اصلی این فراز ابتدایی در نوشتار مذکور این است که اشکال مختلف تأسیس و استقرار جامعه انسانی به روشنگری در قدرت اندیشه و فهم انسانی وابسته می‌باشد و همین روشنگری شرط لازم و غیرقابل تردید در مسیر پیشرفت و پایان بخشیدن به رنج‌های انسان‌ها است. این فهم انسانی می‌بایست از طریق مشاهده، آزمایش، و تجربه عینی و از طریق ارتباط با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی حاصل شود. برای این منظور روح علمی باید بر این توسعه فهم انسانی حاکم گردد تا بتواند به دور از محدودیت‌های انتزاعی آیینی و جمود در باورهای راه را برای رهایی هموار نماید. بنابراین روشنگری فکری به عنوان راه گشای رهایی انسان برای توسعه قوای انسانی و توسعه همه جانبه، شیوه و اسلوب عقلانیت و خردمندی را برمی‌انگیزد. نکته قابل توجه اینکه روشنگری می‌تواند حتی خود باورهای مذهبی را نیز از جمود و تصلب آیینی و نهادین رها ساخته و آنرا در ساختاری تجربی و قابل درک عقلایی برای مردم توضیح دهد. کانت به عنوان برجسته‌ترین متفکر عصر روشنگری، عقلانیت را در کاربرد اجتماعی آن و اراده ای مصمم برای رهایی از جهالت و عدم بلوغ خود– تحمیلی توضیح می‌داد.

باید یادآوری نمود که نوآوری کانت در تعریف روشنگری در همین تجربه عقلایی انسان قرار داشت. بنابراین نباید روشنگری را با علم گراییصرف یکسان دانست و یا اینکه کنار

---

[87] Immanuel Kant, I. (1784). *What is Enlightenment?*

گذاشتن اعتقادات مذهبی را حجتی برای شروع عصر روشنگری تلقی نمود. روشنگری در اندیشه انسانی و عزم او برای استفاده عمومی از قوه عقلایی خویش قرار دارد. به سخن بهتر، این علم و کنار گذاشتن سنت‌های فرهنگی و ملی مردم نیست که آغازگر عصر روشنگری است. بلکه روشنگری قوۀ عقلایی و تجربه اجتماعی آن موجب به سؤال کشیدن جزم‌های مذهبی و روش علمی می‌باشد. دقیقاً این دگرگونی در عصر روشنگری است که می‌تواند راه را برای برخورداری عینی از آزادی اراده و تأمین لیبرال دموکراسی تسهیل نماید. قوۀ اصلی و محرکه این دگرگونی نیز اراده خود انسان است. روشنگری فرآیندی است که درک انسانی از خویش و جهان را خردمندانه می‌سازد. به منزله شرایط و یا حالتی در نگرش انسان به جهان است که طی آن فرد خود را به عنوان حاکم مستقل اندیشه عقلایی خویش به کنار نهادن عدم بلوغ و تسلیم به سنتهای غیرعقلایی متعهد می‌سازد. روشنگری به این عبارت دربرگیرنده تلاشی برای عقلایی سازی فهم انسانی و به همین دلیل باید روشنگری را در برابر فهم‌های رازگونه، اقتدارگرایانه، و یا افسانه‌ای تعبیر نمود. بنابراین به منزله نوری است که امکان بروز توهم را زایل ساخته و مسیر زندگی را در اختیار خود انسان قرار می‌دهد.

هرگاه انسان تصمیم بگیرد ادارک خویش از خود و جهان را روشنگر سازد امکان سنجش صحیح از ناصحیح برایش فراهم می‌شود. روشنگری به انسان اجازه می‌دهد تا سراسر زندگی خویش و دیگران را در پرتو نقد عقلایی روشنگر شده توضیح دهد. بنابراین عقلانیت روشنگر دربرگیرنده مسئولیت اخلاقی و تعهدات اجتماعی برای خوب بودن و فراخواندن به خیر عمومی است. درعین‌حال روشنگر شدن از روی اراده آزاد و فهم روشنگرانه تنها معیار مسئولیت‌پذیری و قضاوت درباره خوب و یا نکوهیده بودن عمل است. به همین دلیل این عاملیت مستقل انسانی است که بر مبنای هر نوع کنش و واکنش، حق و تکلیف، آزادی و یا اجبار، و در نهایت معیار سنجش سلامت اجتماعی است.

پیام مرکزی روشنگری این است که انسان با اراده آزاد خویش می‌تواند به شناخت صحیح نه تنها هویت انسانی، بلکه درک صحیح شرایط اجتماعی خویش دست یابد. یعنی اینگونه شناخت ماهیتی ساختاری دارد و توسط قوۀ تفکر و توسعه فهم و ادراک غقلایی او شکل می‌گیرد. نوآوری بی‌نظیر این نگرش این است که انسان با اراده آزاد خویش و از طریق توسعه تفکر قادر به شناخت صحیح جامعه می‌باشد. این آزادی که پیام اصلی روشنگری است فرد را در مسیر حرکت درست و عاری از تصمیم خطاگونه قرار می‌دهد. بنابراین انسان منبع شناخت و موضوع شناخت و نیز اعمال آن در محیط پیرامونی خود فراتر از خویشتن خویش می‌باشد. علم و دانش و توسعه انسانی و پیشرفت‌ها از این ظرفیت انسانی برای تفکر کردن و ساختن جهان او سرچشمه می‌گیرد.

بیان اینکه "روشنگری همانا خروج انسان از عدم بلوغ خود تحمیلی خود اوست"، این حقیقت را به مردم می‌آموزد که انسان این توانایی لازم برای شناخت و فهمیدن قوای خویش و رابطه آن با محیط پیرامونی را دارد. اما به دلیل فقدان عزم راسخ و شهامت برای استفاده از آن قوای عقلایی انسانی نوعی عدم بلوغ را به خود تحمیل می‌کند. بنابراین عدم امکان برخورداری از آزادی در درون خود انسان و اندیشه او قرار دارد. در حقیقت حتی آزادی‌های مدنی و سیاسی به عنوان تضمین حقوقی و اجرایی حقوق افراد برای آزادی تا زمانی قابل اجرا و کارگر است که مردم به آن باور داشته باشند و برای رسیدن به آن بکوشند. و این هنگامی است که در درون خود فرد قابلیت غلبه بر نادانی و غفلت نسبت به برخورداری از آزادی به وجود آید. افزون براین، یک چنین بیداری نیز وقتی امکان پذیر می‌شود که موانع بر سر راه آزادی در اندیشه و جهان بینی مرتفع شوند تا فرد دریابد که به عنوان عامل مستقل عقلایی حاکم بر سرنوشت خویش است و می‌تواند این حاکمیت را سنگ بنای حیات اجتماعی خود قرار دهد. به همین دلیل ناآگاهی و غفلت به موانع درونی آزادی و استقلال رأی زیانبارترین و ننگین ترین ابعاد شرایط زندگی است که طی آن فرد خود را قربانی عدم دقت به ظرفیت عقلایی خود می‌سازد. در حقیقت عدم بلوغ خود تحمیلی اعلان مرگ خودساخته هویت انسانی و تسلیم شدن به نیروهایی است که در طول تاریخ همواره کوشیده اند با مصلوب ساختن اندیشه انسان، هستی او را تحت کنترل خود قرار دهند. عدم بلوغ عقلی زنگ پایان اندیشه و به بطلان کشیدن قوه تفکر انسانی و معادل با پایان هویت انسانی است که توسط برخی از انسان‌ها به خودشان تحمیل می‌شود. همان گونه که کانت در فراز نخستین توضیح می‌دهد فقدان آزادی با اراده ناخودآگاه فرد ایجاد می‌شود در نتیجه او را کورکورانه به اطاعت از دیگران وامی دارد. این دیگران همان نیروهای ناپیدایی هستند که از طریق عقاید غیرعقلایی اراده و فهم خویش از جهان را به دیگران تحمیل می‌کنند. به عنوان مثال اعتقادات خشک مذهبی و جزم گرایی ابزارهای سلطه گروه خاصی در جامعه بر ی مردم است. این سلطه بر عقلانیت چهره ای ناپیدا دارد، یعنی صاحب حق و آزادی به سختی می‌تواند بفهمد که اصلاً چرا باید استقلال فکری خود را در جریان زندگی به کار گیرد. هرگاه آگاهی نسبت به این عدم بلوغ فراهم شود، ظرفیت عقلایی انسان در تصمیم‌گیری مستقل متبلور شده و او را از همه موانع بر سر راه آزادی، توسعه قوای انسانی، و رشد و شکوفایی از میان بر می‌دارد. به همین سبب غلبه بر عدم بلوغ فکری خود-تحمیلی گام آغازین پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی و شروعی برای تأمین سعادت فرد و جامعه است.

پیامی که از این ترسیم مفهوم آزادی مستفاد می‌شود این است که آزادی عصاره ذاتی انسانی است. از آنجائی که انسان می‌تواند به واسطه قوه تفکر به شناخت و دانش خویش و محیط پیرامونی خود دست یابد، به ذاته آزاد و صاحب اختیار است. همین ویژگی ماهوی انسان

بودن است که کرامت ذاتی و ارزش انسانی غیرقابل اجتناب او را میسر می‌سازد. اعلامیه جهانی حقوق بشر بر پایه این مفهوم از انسان به وجود آمده است و در ماده یک به روشنی تصریح می‌دارد که همه انسان‌ها آزاد به دنیا آمده‌اند. یعنی اینکه هستن وجودی انسان با آزادی ملازمه دارد. بدون امکان برخورداری از این آزادی مفهوم انسان بودن، و حیات او نمی‌تواند معنا پیدا کند. بنابراین آزادی چیزی نیست که به کسی اعطا شده و یا از او گرفته شود. آزادی همزاد انسان است و هرگاه دیگران بخواهند این گوهر آفرینش را از او بستانند، مؤثرترین و کم هزینه ترین راه تحت سلطه گرفتن فهم انسان‌ها از خویشتن خویش و ارزش والای آزاد بودن در اندیشه است. حکومت‌های استبدادی و تمامیت خواه می‌توانند آزادی انسان‌ها در تصمیم‌گیری را مخدوش سازند، ولی اراده و توان آزادی خواه آنها را نمی‌توانند مسخّر نمایند. دیر یا زود مردم بر علیه حاکم ظالم به پا می خیزند چرا که دشمن انسانی خود را می شناسند. برای غلبه بر مردم، و تحت کنترل گرفتن افکار و اندیشه‌های آنان، ستمگران می‌کوشند جهان بینی مردم را از طریق جزم‌های غیرقابل اثبات، خرافه‌ها، و باورهای غیرحقیقی تحت کنترل خود گیرند. در این شرایط فرد قادر به شناخت دشمن نیست چرا که باوری کاذب در او به وجود آمده است که بر طبق آن چاره را از راه تشخیص نمی‌دهد.

علی رغم روشنی و وضوح استدلال هنوز به درستی معلوم نیست چرا مردم به دام عدم بلوغ خود-تحمیلی فرد می‌افتند. انسان‌ها می‌دانند که می‌توانند بر موانع طبیعی بر سر راه آزادی غلبه کنند. ولی چرا نمی‌توانند موانع درونی که آنها را از فاقد اختیار آزاد و مستقل می‌سازد را از درون اراده خویش ریشه کن سازند؟ چرا انسان فکوری که در عصر نوزایی فرهیختگی خویش از دام سلطه مراتب اجتماعی و استبداد توانسته است رهایی یابد، هنوز قادر به درک عمق معنای فرهیختگی نیست و به آسانی خود را تسلیم باورهای دیگران می‌سازد؟ در حالی که عدم بلوغ عامل اصلی پایمال شدن حقوق و آزادی‌های بنیادین و به تبع آن همه حیات باکرامت انسان است و این عامل صدمات جبران ناپذیری را به فرد و دیگران وارد می‌سازد، واقعاً چرا اراده لازم برای غلبه بر غفلت و صغارت خود-تحمیلی به وجود نمی‌آید؟ پاسخ کانت بسیار ساده به نظر می‌رسد. تنبلی و بزدلی دلایلی هستند که بر این که چرا بخش بزرگی از مردم، زمانی طولانی پس از آنکه طبیعت آنان را به بلوغ جسمی رسانده و از یوغ قیمومت دیگران رها ساخته است، همچنان با خرسندی در همه عمر در عدم بلوغ باقی می مانند؛ و به همین دلیل است که برای دیگران چنان آسان است که خود را قیم، ولی، و یا ارباب آنها سازند.

تنبلی و زبونی علت اصلی و ریشه‌ای فاقد اراده بودن و تسلیم در برابر دیگران است. فهمیدن اراده آزاد مستلزم کار، کوشش و تلاش مداوم است، ولی اغلب مردم ترجیح می‌دهد که خود را به زحمت نیندازند. عمدتاً نیز به دلیل همان سلطه بر باورهای آنها، جسارت لازم

برای تحقیق و تفکر درباره عدم برخورداری از آزادی‌های خود را ندارند. اینها به واسطه تصورنادرست خویش از حق آزادی برای بیان هویت انسانی خویش، خود را محروم ساخته اند. اینان به دلیل زبونی برای تأمل کردن در خصوص خرافه‌ها و باورهای نادرست نه تنها مصلوب الاختیار و تحت فرمان دیگران، بلکه هستن نفرین شده را برای خود رقم زده‌اند. به همین دلیل دیگران به راحتی کنترل زندگی آنان را در دست گرفته و بر اندیشه آنان حکمرانی می‌کنند.

زبونی ویژگی شخصیت کاذب و دروغین آنها را توجیه می‌کند. چه کسی برای این سردرگمی مسئول و قابل مؤاخذه است؟ به نظر کانت خود فرد باید مورد مؤاخذه قرار گیرد. همه مردم دارای توان عقلایی تفکر و استقلال در تصمیم‌گیری هستند، ولی با فرو افتادن به اوهام، خود را از استقلال عقلایی محروم می‌سازند. پس باید به درون خویش بازگشت تا بتوان کلید رهایی را پیدا نمود. دو نکته کلیدی در فراز اول و فراز دوم مقاله مزبور، یعنی *روشنگری چیست*، می‌تواند معمای اسیر بودن در اوهام و خرافه‌ها را توضیح دهد: فقدان عزم و اراده یعنی تنبلی و فقدان شجاعت، یعنی زبونی و ترس از پرسش کردن، نقد کردن خود و دیگران. به همین دلیل دیگران به آسانی می‌توانند خود را قیم و ولی دیگران ساخته و اراده رهروان و مریدان خویش را تحت سلطه گیرند. بنابراین: "خیلی آسان است که نابالغ باقی ماند." زبونی و ترس برای پرسش از باورهایی که حتی ممکن در درون باورمندان غیرعقلایی به نظر برسند، همراه با وعیدهای آن جهانی و یا ترس از عقوبت، بی ارادگی و زبونی را با اعتقادات مذهبی می‌آمیزد و فرد را تحت فرمان رهبر و ولی قرار می‌دهد. دامنه عدم بلوغ تا آنجا توسعه می‌یابد که اطاعت از رهبری امری خیر، عین حقیقت، و کاری ثواب در اجرای فرمان الهی تلقی می‌شود.

اگر اراده انسانی فاقد تصمیم و شجاعت لازم باشد تا پرسش اساسی را در تبادل باورهای از پیش به ارث رسیده و تحمیلی مطرح سازد، و اگر اراده فاقد روح استقلال فکر و عاملیت مستقل باشد، تنبلی و زبونی را به ردای تقدسات آراسته، و فرد را به راحتی و به سادگی مطیع فرمان مولا و رهبر می‌سازد. به همین دلیل کانت توضیح می‌دهد که "عدم بلوغ (فکری) به معنی ناتوانی در استفاده از فهم عقلایی خویش بدون داشتن راهنمایی از سوی دیگران است". آنچه که اتفاق می‌افتد این است که دیگران انسان مصلوب الاختیار را در مسیر اهداف سلطه گرایانه خود هدایت کرده، با باورهای غیرعقلایی صلح ساخته و یا حتی او را به موجودی بیرحم تبدیل می‌سازند که زیر عنوان باور، ایمان، ثواب، و تقوی هستن دیگران را به سادگی انکار کرده و حتی جنایات سهمگینی را مرتکب می‌شوند. این راهنمایان که خود را ولی فرد تنبل و زبون برای اندیشه کردن قرار می‌دهند، هیچ‌گاه به حرمت و کرامت انسانی توجه نداشته و فقط باورهای جزمی خود را معیار سنجش و قضاوت در مقابل دیگران می‌دانند. به همین

دلیل، مذهب همواره دگراندیشان را به کفر و الحاد متهم ساخته، و مستبدان خودکامه شریک آنان نیز زیر عنوان امنیت جامعه آزادی خواهان، یعنی آنانی را که می‌خواهند زبونی را کنار گذاشته و بلوغ فکری خود را شکوفا سازند، از میان برمی‌دارند.

راه رهایی چیست؟ پاسخ بی‌تردید در شجاعت و تصمیم راسخ در برابر تنبلی و زبونی قرار دارد. ولی بدون استفاده از قوهٔ تفکر و عقلانیت در فضای عمومی اساساً برخورداری از آزادی نمی‌تواند معنای واقعی خود را افاده کند و به این ترتیب شجاعت و عزم راسخ باید جلوه‌های اجتماعی داشته باشد. برای استفاده عمومی از عقلانیت در حوزهٔ عمومی (اجتماعی) کنش اجتماعی غیرقابل اجتناب است. یعنی اینکه فرد برای دریافت و تحقق عاملیت انسانی خویش باید آن را در صحنه عمومی و از طریق کنش اجتماعی قابل حصول بداند. به عبارت بهتر برخورداری از اراده آزاد و تصمیم‌گیری مستقل برای فردی که خود را از صحنه تعاملات اجتماعی جدا ساخته است، نمی‌تواند معنا داشته باشد. خرم اندیشی، گوشه گیری، رعایت حساب و کتاب، و به عبارتی خاموش بودن در قبال نیازهای اجتماعی و خیر عمومی نمی‌تواند، عاملیت انسانی را تحقق بخشد مگر اینکه مردم آزادی‌های اساسی خود را به عنوان عوامل عقلایی انسانی در استفاده از شیوهٔ تفکر خویش در جامعه تعریف و تأمین نمایند. این امر باعث می‌شود تا عقلانیت ماهیتی اجتماعی به خود گرفته و از محدودیت‌های فردگرایانه واژه عبور کند. در حقیقت، به این طریق عقلانیت فردی به عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده اجتماعی می‌شود. فرد باید دریابد که تنها راه نجات رها شدن از همه محدودیت‌های خود–تحمیلی و برخورداری از موهبت آزادی است.

به عنوان یک نتیجه گیری ساده می‌توان شرایط ایران امروز را همانند شروع عصر روشنگری، در شکل‌گیری اراده ای مصمم توسط مردم برای خروج از صغارت خود تحمیلی که نهاد رسمی مذهب بر ذهن و باور آنان تحمیل نموده است دانست. شعارهای قیام مردم در کوچه و خیابان نشان می‌دهد که عصر رهایی فرا رسیده است. جامعه دارد راه خود را برای رسیدن به شرایطی آماده می‌سازد که براساس اراده آزاد انسانی تعریف و استوار می‌گردد. این روشنگری در ماهیت رهایی‌بخش خویش هیچ جایگاهی برای مداخله مذهب سیاسی ذاتا فریبکار و فاسد باقی نمی گذارد. تجربه چهل و چهار سال سلطه استبداد دینی نشان داده است که راهی بجز روشنگری اندیشه و بکار گیری خرد جمعی برای طراحی روابط اجتماعی باقی نمانده است و مذهب باید برای همیشه از حیطه عمومی به خارج رانده شود. این نوید بخوبی از شعارهای مردم مشهود است.

فصل یازدهم

حکومت مذهبی و تباهی جامعه

حال بیایید ببینیم که کلیسا چیست. بنابراین، من یک کلیسا را جامعه‌ای داوطلبانه از انسان‌ها می دانم که به میل خودشان به هم می پیوندند تا خدا را به طور عمومی عبادت کنند، آنطور که آنها باور دارند که برای نجات روحشان مؤثر است.

من می‌گویم این یک جامعه آزاد و داوطلبانه است. هیچ کس عضو هیچ کلیسایی به دنیا نمی‌آید. در غیر این صورت، دین والدین به فرزندان با همان حق ارثی که دارایی‌های موقت آنهاست نازل می‌شود، و هر کس با همان دورانی که در زمین‌های خود انجام می‌دهد، ایمان خود را حفظ می کند، که هیچ چیز پوچ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. بنابراین، این موضوع پابرجاست. هیچ انسانی ذاتاً به هیچ کلیسا یا فرقه خاصی مقید نیست، اما هر کس داوطلبانه خود را به جامعه‌ای می‌پیوندد که معتقد است در آن مسلک و عبادتی را یافته است که واقعاً مورد قبول خداوند است.

جان لاک، نامه‌ای در باره تساهل

پرسش‌ها

اگر مبنای حاکمیت قوانین مذهبی می‌باشد، چرا حکومت‌های مذهبی مانند جمهوری اسلامی ایران نتوانسته‌اند، جامعه را در مسیر کمال مطلوب هدایت کنند؟ چرا بیشترین میزان فساد در همه ابعاد ممکن جامعه را در برگرفته است؟ آیا این فساد و تباهی ناشی از ناتوانی ذاتی مذهب در اداره امور است یا اینکه آنهایی که خود را در لباس مذهب آراسته‌اند، موجبات تباهی جامعه را فراهم آورده‌اند؟ اگر تجربه حکومت مذهبی، حداقل در ایران امروز و یا

افغانستان همواره با شکست مواجه بوده است، چرا هنوز عده‌ای به اینگونه حکومت‌ها اقبال نشان می‌دهند؟

طرح موضوع

شاید از آغاز تاریخ بشر همواره کسانی با داعیه داشتن نمایندگی از سوی خداوند سایه سنگین و سیاه حکومت خود را بر جوامع توضیح داده و یا با کمک کسانی که خود را نمایندگان مذهب می دانسته‌اند، حکومت خود را توجیه کرده‌اند. در امپراطوری رم، رهبران مذهبی توسط دولت انتخاب می‌شدند. آنان از طریق رابطه‌ای مستقیم با مرکز قدرت از یکسو به حفظ و ادامه نظام سیاسی یاری می رساندند، و از دیگر سو سهم خود را در دسترسی به منابع قدرت حفظ می‌کردند. قرون وسطی بازتاب دهنده یکی از سیاه‌ترین ادوار تاریخی است که در آن مذهب نهادین با سلطه بر روابط اجتماعی و سیاسی توانست حضور پر رنگ خود را در گفتمان سیاسی حفظ کند. کلیسای کاتولیک در سراسر قرون وسطی توانسته بود نه تنها قوانین خاص خود به جامعه تحمیل کند، به دلیل حضور رسمی در شوراهای سیاسی حکومتی، ثروت و مکنت زیادی نیز برای خود فراهم آورد. اسقف‌ها که اغلب ثروتمند و طبقه اشراف بودند، بر جوامعی که اسقف نشین نامیده می‌شدند حکمروایی می‌کردند. در سلسله مراتب کلیسایی، آنهایی که پیشینه‌های فروتری داشتند و اغلب تحصیلات کمتری نیز داشتند، در سطوح پایین جامعه یعنی در محلات و روستاها به خدمات اجتماعی می‌پرداختند. از همه مهمتر اینکه کلیسای کاتولیک با آموزش زبان لاتینی توانسته بود سلطه خود بر سازمان‌های آموزشی را نیز حفظ کرده و به این طریق افکار و اراده مردم و جوانان را در اختیار خود گیرد.

ظهور عصر مدرن جدی‌ترین چالش را در برابر این کارکرد کلیسا قرار داد. نهضت اصلاحی پروتستان دقیق انگشت اتهام را به سوی این ابعاد تباه کننده کلیسای کاتولیک قرار داده و با فراخواندن به پیام‌های واقعی مسیح کوشید کلیسا را از سیاست جدا سازد. اصلاح طلبان مسیحی دو داعیه کلیسای کاتولیک که موجبات قدرت و ثروت آنها را فراهم آورده بود به چالش کشیدند. اول اینکه مذهب فقط باید هدایت روح انسان‌ها را به عهده گیرد. این فقط خداوند است که موجبات رستگاری انسان‌ها را فراهم می‌آورد. بنابراین بهشت فروشی توسط کلیسا مطابق با فرامین الهی نیست، بلکه موجبات انفعال و تسلیم مردم در برابر کلیسا و ثروت اندوزی صاحبان قدرت مذهبی شده است. بنابراین برای دریافت پیام خداوند باید به مطالعه کتاب مقدس پرداخته و آنرا معیار سنجش اعتقادات و رفتارها دانست. دومین چالش اصلاح

طلبان در برابر کلیسای کاتولیک بر موضوع صاحب نظر بودن کشیش‌ها قرار داشت. در نگاه اصلاح طلبی، همه باورمندان به دیانت مسیحی صاحب نظر و یا کشیش هستند. همه مومنان می‌توانند نزد خدا شفاعت جویند، می‌توانند شهادت دهند، می‌توانند به گناهان خود اعتراف کنند و بخشیده شوند. بنابراین نیازی به دستگاه عریض و طویل کلیسای متحد با قدرت بی حد و حصر سیاسی حاکم نیست. این داعیه‌ها به سرعت به سوی انکار اقتدار پاپ کشیده شده، و در حقیقت اقتدار اجتماعی و سیاسی کلیسای کاتولیک مورد انکار قرار گرفت. در نهایت اینکه با رهاسازی معتقدان به دیانت مسیح از جزمی گرایی آیینی کلیسا، نهضت اصلاح طلبی توانست باورمندان را از جمود فکری آزاد ساخته و به آنها بیاموزد تا بر تکیه بر ظرفیت عقلایی خویش بطور آزادانه و مستقل عقلایی زندگی را تعریف و برای برخورداری از نعمات ممکن در حیات دنیایی بکوشند.

این پیش زمینه‌ها در آثار فلسفی سیاسی راه خود را باز کرد. جان لاک، که پیشتر در همین کتاب افکار او معرفی شد، معتبرترین و تاثیرگذارترین همه متفکران عصر مدرن است که تباهی‌های حاصل از حکومت متکی بر مذهب را به تصویر کشیده و پایه‌های فکری سکولاریزم را بنیاد نهاد. سپس این افق نوین رهایی‌بخشی در تاریخ مدرن فلسفه سیاسی ادامه یافت تا جایی که بهترین ترجمان آنرا در آثار روسو، کانت، استوارت میل و دیگر متفکرانی می‌توان یافت که همگی فضای لازم را برای رشد حکومت‌های مردمی در مقابل نظام‌های تمامیت خواه و تبه‌کار مذهبی فراهم آوردند. علی رغم همه این تحولات در جهت انسانی سازی نوع حکومت بر جامعه، هنوز هم هواداران حکومت مبتنی بر مذهب سعی می‌کنند نظام‌های فکری اعتقادی مورد علاقه خود را در جامعه برپا داشته و به دیگران تحمیل کنند. جمهوری اسلامی ایران و حکومت طالبان رسما سیاست را به خدمت مذهب فراخوانده‌اند. عربستان سعودی و موریتانی و سودان طبقه به اصطلاح روحانی را پشتوانه نظام‌های سیاسی خود قرار داده‌اند. نفوذ رهبران مذهبی بر سیاست در پاکستان، ترکیه، و عراق نیز بخوبی مشهود است.

آمارهایی حیرت انگیز

موسسه "پیو" که معتبرترین گزارش‌های آماری را در حوزه سیاسی و اجتماعی ارائه می‌دهد، در گزارشی در سال ۲۰۱۵ توضیح می‌دهد که تعداد افرادی که به هیچ مذهبی وابستگی ندارند، رو به کاهش دارد. براساس این گزارش ویژگی‌ها مذهبی جهان به سرعت

در حال تغییر است. این تغییرات عمدتاً به دلیل تفاوت در نرخ باروری و اندازه جمعیت جوانان در میان مذاهب اصلی جهان، و همچنین به دلیل تغییر عقاید مردم، و نیز مهاجرت بین‌المللی می‌باشد. طی چهار دهه آینده، مسیحیان بزرگترین گروه مذهبی باقی خواهند ماند، اما اسلام سریعتر از هر مذهب دیگری رشد خواهد کرد. گزارش ادامه می‌دهد که اگر روند فعلی ادامه یابد، تا سال ۲۰۵۰

- تعداد مسلمانان تقریباً برابر با تعداد مسیحیان در سراسر جهان خواهد شد.
- ناخداباوران، آگنوستیک ها، و سایر افرادی که به هیچ دین و مذهبی وابسته نیستند، اگرچه تعداد آنها در کشورهایی مانند ایالات متحده و فرانسه افزایش می‌یابد، سهم رو به کاهشی از کل جمعیت جهان را تشکیل خواهند داد.
- جمعیت پیروان آیین بودا در جهان تقریباً به همان اندازه ای خواهد بود که در سال ۲۰۱۰ بود، در حالی که جمعیت هندوان و یهودیان از امروز بیشتر خواهند بود.
- در اروپا، مسلمانان ۱۰ درصد از کل جمعیت را تشکیل خواهند داد.
- در کشور هند، معتقدان به دیانت هندو رشد خود را حفظ خواهد کرد، اما همچنین بیشترین جمعیت مسلمان را در بین کشورهای جهان خواهد داشت و این تعداد از جمعیت مسلمانان اندونزی پیشی خواهد گرفت.
- در ایالات متحده امریکا، مسیحیان از بیش از سه چهارم جمعیت در سال ۲۰۱۰ به دو سوم در سال ۲۰۵۰ کاهش خواهند یافت و یهودیت دیگر بزرگترین دین غیر مسیحی نخواهد بود. تعداد مسلمانان در ایالات متحده بیشتر از افرادی است که خود را یهودی معرفی می‌کنند.
- از هر ۱۰ مسیحی در جهان، چهار نفر در جنوب صحرای آفریقا زندگی می‌کنند، امری که نشان دهنده رشد این دین در افریقای جنوب صحراست.[۸۸]

براساس گزارش مذکور، تا سال ۲۰۱۰، مسیحیت با حدود ۲/۲ میلیارد پیرو، تقریباً یک سوم (۳۱٪) از کل ۹/۶ میلیارد نفر روی زمین، با اختلاف بسیار بزرگ‌ترین دین جهان بود. اسلام با ۶/۱ میلیارد پیرو یا ۲۳٪ از جمعیت جهان در رتبه دوم قرار گرفت.

با این حال، اگر روندهای جمعیتی کنونی ادامه یابد، اسلام تقریباً تا اواسط قرن بیست و یکم رشد زیادی خواهد داشت. انتظار می‌رود تا سال ۲۰۵۰ تقریباً برابری بین مسلمانان (۳۰٪ جمعیت) و مسیحیان (۳۱٪) وجود خواهد داشت که احتمالاً برای اولین بار در تاریخ خواهد بود.

---

[88] The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Pew Research Institute. April 2, 2015.

به استثنای پیروان آیین بودا، همه گروه‌های مذهبی بزرگ جهان حداقل در دهه‌های آینده به تعداد مطلق رشد خواهند کرد. انتظار می‌رود که جمعیت جهانی بودایی به دلیل نرخ پایین باروری و پیری جمعیت در کشورهایی مانند چین، تایلند و ژاپن نسبتاً پایدار باشد. پیش بینی می‌شود که جمعیت هندوها در سرتاسر جهان تا ۳۴٪ افزایش یابد و از کمی بیش از یک میلیارد به نزدیک به ۴/۱ میلیارد نفر برسد که تقریباً همگام با رشد کلی جمعیت است. انتظار می‌رود یهودیان، کوچکترین گروه مذهبی که پیش بینی‌های جداگانه‌ای برای آنها انجام شد، ۱۶٪ رشد کنند.

مجمع جهانی اقتصاد در گزارشی که در همان سال ۲۰۱۵ انتشار یافت، در گزارشی با عنوان "جهان تا سال ۲۰۵۰ تا چه اندازه مذهبی خواهد بود"،[89] توضیح می‌دهد که تغییر جمعیت مذهبی در جهان بر اقتصاد ها تاثیر گذار خواهد بود. امروزه، هفت کشور از کشورهای گروه هشت دارای اکثریت مسیحی هستند. اما پیش بینی می‌شود تا سال ۲۰۵۰ تنها یکی از اقتصادهای توسعه یافته، یعنی ایالات متحده امریکا، دارای اکثریت جمعیت مسیحی باشد. پیشبینی می‌شود که دیگر اقتصادهای بزرگ در سال ۲۰۵۰ شامل کشوری با اکثریت هندو (هند)، اکثریت مسلمان (اندونزی) و دو کشور با سطوح بسیار بالای تنوع مذهبی (چین و ژاپن) باشند. با افزایش تنوع مذهبی و جمعیت مذهبی، تأثیر بالقوه آنها نیز افزایش می‌یابد و چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی را برای جوامع، کشورها و اقتصادها ایجاد می‌کند. رشد جمعیت مذهبی همچنین پیامدهایی بر چگونگی توزیع ثروت جهان دارد. دگرگونی‌های اقتصادی چین و هند دانش عمومی است. اما آنچه کمتر شناخته شده است این است که پیش بینی می‌شود پنج اقتصاد پیشرو در سال ۲۰۵۰ یکی از متنوع ترین گروه‌های مذهبی را نشان دهند.

گاردین در گزارشی در سال ۲۰۱۸، درخصوص چرایی رشد مذاهب توضیح می‌دهد که ۸۴٪ از جمعیت جهان با یک گروه مذهبی پیوند دارند. مذهبیون عموماً جوان‌تر هستند و فرزندان بیشتری نسبت به افرادی که هیچ وابستگی مذهبی ندارند، به دنیا می‌آورند، بنابراین جهان مذهبی‌تر می‌شود، نه کمتر – اگرچه تفاوت‌های جغرافیایی قابل توجهی وجود دارد. البته ۱۶٪ جمعیت جهان وابستگی مذهبی ندارند. اما این بدان معنا نیست که همه آن افراد خداناباور

---

[89] How Religious Will be the World in 2050? World Economic Forum, 2015.

می‌باشند. برخی، و یا شاید بیشتر آنها، احساس قوی معنویت یا اعتقاد به خدا، به خدایان، و یا نیروهای فوق طبیعی دارند، اما براساس یک دین رفتار نمی‌کنند.[۹۰]

این گزارش می‌افزاید که اسلام سریعترین دین در حال رشد در جهان است؛ بیش از دو برابر سریعتر از جمعیت کلی جهان. بین سال‌های ۲۰۱۵ تا ۲۰۶۰، انتظار می‌رود که جمعیت جهان ۳۴٪ افزایش یابد، اما پیشبینی می‌شود که جمعیت مسلمانان ۷۰٪ افزایش یابد. مسیحیان نیز در آن دوره از جمعیت عمومی پیشی خواهند گرفت، با پیشبینی افزایش ۳۴٪ که عمدتاً به دلیل رشد جمعیت در جنوب صحرای آفریقا پیشبینی می‌شود، تا اواسط این قرن مسیحیت احتمالاً جایگاه اول خود را در جدول جهانی ادیان در مقایسه با اسلام از دست خواهد داد. بنابراین، رشد ادیان تاثیرات سیاسی بر جهان دارد. دونالد ترامپ در انتخابات ریاست جمهوری در سال ۲۰۱۶ با حمایت قاطع مسیحیان انجیلی سفید پوست پیروز شد. قانون‌گذاران آرژانتین اخیراً تحت فشار اسقف‌های کاتولیک و پاپ به قانونی کردن سقط جنین رای منفی دادند. نخست وزیر راست افراطی مجارستان، برای توجیه سیاست‌های ضد مهاجرتی خود، به ضرورت حفاظت از فرهنگ مسیحی کشورش اشاره کرد. در پایان این گزارش رویکردی مثبت به رشد ادیان و مشارکت آنان در پیش گرفته و می گوید که اینها خبرهای بدی نیستند. میلیون‌ها انسان با ایمان در سراسر جهان در پروژه‌های اقدام اجتماعی برای کمک به فقرا و به حاشیه رانده شدگان یاری می‌رسانند. کلیساها، مساجد، کنیسه‌ها در مراکز تامین مواد غذایی برای نیازمندان، و پروژه‌های حمایت از پناهندگان مشارکت دارند.

همان گزارش، از نقطه نظر سیاسی، رشد ادیان و مذاهب را که با تعصب و آزار بیشتر برای دیگران در جوامع است را یادآوری می‌کند. پیروان اکثر مذاهب اصلی از افزایش خصومت و در بسیاری موارد خشونت خبر می‌دهند. مسیحیان عمدتاً از خاورمیانه رانده شده‌اند و برخی آن را نسل کشی جدید می‌دانند. در همین حال یهودی ستیزی و اسلام هراسی در اروپا در حال افزایش است. یکی از بزرگترین تحولات در چشم انداز مذهبی در چند سال آینده واکنش شدید نیروهای محافظه کار کلیسای کاتولیک نسبت به اصلاحات در این نهاد مذهبی خواهد بود. هرچند گزارش مذکور ونیز دو گزارش پیشین، اشاره ای به تاثیرات تباه کننده حکومت‌های اسلامی بر حیات مردم ندارد، اما واقعیات جهان سیاست نشان می‌دهد که رشد اسلام گرایی عرصه سیاست را با مشکلاتی برای علاقه‌مندان و مدافعان حقوق بشر و دمکراسی مواجه ساخته است.

---

[90] Religion: Why Faith is becoming More and More Popular. *Guardian*. Monday 27 August 2018.

اسلام گرایی سیاسی کنونی می‌کوشد ضرورت حضور خود را زیر عنوان حکومت الهی مشروعه[91] توضیح دهند. این نوع داعیه‌های حکومت داری براساس دیانت و مذهب سه الگوی مشخص به خود گرفته است. در اولین الگو، مذهب چهره خود را در تأملات سیاستمداران پنهان می‌کند، سکولاریزم را تایید می‌کند، اما حضور پررنگ مذهب را در سیاست محفوظ می‌دارد. جورج بوش دوم موضوع حمله خود را عراق را متاثر از الهامی الهی توضیح می‌کرد، و اغلب حکومت‌های راست افراطی همواره پشتیبانی نهادهای مذهبی را برخوردار بوده‌اند. الگوی دوم حکومتی را پیشنهاد می‌کند (مانند عربستان سعودی، موریتانی، یمن) که در آن قدرت سیاسی در اختیار مردان مذهبی نیست، اما مذهب حضور قدرتمندی در سیاست‌گذاری‌ها دارد. الگوی سوم، آنگونه که در ایران امروز و افغانستان، و نیز واتیکان، مشاهده می‌شود، ماهیت حکومتی را آشکار می‌سازد که در آن آنهایی که خود را نمایندگان خداوند بر روی زمین می‌دانند، رسما سیاست را در کنترل انحصار خود داشته و همه منابع طبیعی و انسانی کشور در اختیار خود در آورده‌اند. اینان بویژه با تصرف قوه قانون گذاری توانسته‌اند همه اهرم‌های قدرت را در اختیار خود گرفته و مدل حکومتی مطلوب خویش را به عنوان برترین نظام سیاسی برآمده از اراده الهی به دیگران تحمیل کنند.

حکومت مذهبی

حکومت مبتنی بر مذهب شکلی از نظام سیاسی است که در آن خدای منبع اصلی الهام همه قوانین است. از آنجاییکه این قوانین می‌بایست برای مردم توضیح داده شوند، آنهایی که خود را نمایندگان خداوند می‌دانند، یعنی کسانی که داعیه دانش دین الهی را دارند، خود را در مقام رهبری جامعه قرار داده، و در حقیقت، به جای خدا حکومت می‌کنند. قوانین حکومت دینی مبتنی بر قوانین و احکام الهی توضیح داده می‌شوند، و دولت ادعا می‌کند همه جامعه و نیز شهروندان را در خدمت خداوند قرار می‌دهند. در نتیجه، حکومت‌های دینی در اصل با هر نگرش انسانی که مردم در آن منبع الهام نظام‌های سیاسی باشند، مخالفت ورزیده و با وضع و اجرای قوانین سخت گیرانه و مجازات‌های شدید و غیرانسانی برای کسانی که با این قوانین مذهبی مخالف هستند، شدیدترین اشکال استبداد سیاسی و تصلب آیینی را به نمایش گذاشته‌اند. در همه تاریخ و در همه جوامع، بسیاری از کشورها تحت حکومت‌های مذهبی

---

[91] Constitutional Democracy

بوده‌اند. در مصر باستان فرعون همانند خداوند خوانده می‌شد. در ژاپن، امپراتور به عنوان فرزندان الهه خورشید مورد احترام بود. در همه دوران قرون وسطی حکومت‌ها تحت حاکمیت کلیسا بودند. امروزه تعداد انگشت شماری از حکومت‌های دینی باقی مانده‌اند که به استثناء واتیکان، همه در سرزمین‌های اسلامی استقرار یافته و همه حیات مردم را تحت کنترل خود گرفته‌اند.

حکومت مبتنی بر مذهب قدیمی‌ترین مدل نظام سیاسی در جهان است. دراین نظریه دولت هرگز نمی‌تواند توسط مردم ایجاد شود زیرا خود مفهوم حاکمیت امری الهی است که به طور کامل در اختیار خداوند می‌باشد. عهد عقیق، یعنی شرایط دوران حضرت موسی، این نمونه حکومت‌ها را توضیح داده است. عقیده اصلی در حکومت الهی براساس عهد عتیق این است که بنی اسرائیل رابطه منحصر به فردی با خدا به عنوان قوم برگزیده او دارد. بنابراین، بنی اسرائیل عهدی دارد تا آن رابطه با خداوند را استوار نگهدارد. (کتاب خروج ۲۰-۱۹) در راستای این عهد، اسرائیل شامل حکومت رهبران مذهبی و ملتی مقدس خواهد بود. (همان، ۱۹: ۶) خداوند این قوم را نجات داده و موسی را که فقط مرد خدا بود ماموریت داد تا خواست خدا را به مردم ابلاغ کند. این ویژگی‌های حکومت مذهبی به تدریج تغییراتی پیدا کرد. هنگامی که بنی اسرائیل می‌کوشید پادشاهی مانند سایر ملل برپا کند، یک چنین تلاشی به منزله انکار حکومت خداوند تلقی می‌شد. (ساموئل ۸: ۷) اما پس از استقرار سلطنت از طریق ساموئل، پادشاه نماد سلطنت الهی خداوند تلقی م شد. او یک پادشاه به معنای معمول کلمه نبود، بلکه مسح شده خداوند بود. (تواریخ، ۲: ۲ و ۲۰:۶) او شاهزاده خداوند به حساب می آمد "سپس ساموئل ظرفی از روغن زیتون گرفت و بر سر شائول ریخت و او را بوسید و گفت آیا خداوند تو را بر میراث خود مسح نکرده است؟" (ساموئل اول، ۱۰:۱؛ ساموئل دوم ۵:۲) در طول دوره سلطنت، قدرت خداوند اساس حکومت پادشاه تصور می‌شد. (ساموئل دوم ۵:۲۴) پادشاه بر تخت خداوند می نشست، (تواریخ ۲۹:۲۳) حاکم واقعی خداوند تلقی می‌شد و قدرت عرش داوود از اراده و قدرت خداوند سرچشمه می‌گیرد.

آنچه از آیات بالا مشاهده می‌شود این است که اولین نوع حکومت الهی در ادیان ابراهیمی در اسرائیل به وجود آمد، و این حکومتی بود که انسانی با داعیه نیابت از طرف خدا بر جامعه حکومت می‌کرد. بتدریج، آرمان‌های مسیحایی پیامبران در سیر تاریخ پادشاهان یهودا و احیای نهایی پادشاهی آنان در سلسله داوود درهم تنیده شد. در این نظریه‌های کهن حکومت الهی، حکمرانی در ذات و هدف خود ابزاری برای رستگاری بود که انتظارات مسیحایی بنی اسرائیل را به طور جدایی ناپذیری با خداوند ارتباط می‌داد. تاج و تخت داوود از نظر اهمیت مسیحایی

خود در مرکز الهیات کتاب مقدس با تصدیق خدا به عنوان حاکم نهایی بر کل زمین قرار گرفت. در مکاشفات معاد شناسی کتاب مقدس، تصور الهی از پادشاهی داوود، الگویی برای آرمان‌های مربوط به آمدن ملکوت خدا را ارائه کرد. عقیده اصلی در این نظریه این است که از طریق بازگرداندن تاج و تخت داوود، خدا رستگاری نهایی اسرائیل را به انجام می رساند. این رستگاری مایه صلح و عدالت جاویدان تحت حکومت جهانی پسر داوود خواهد بود. شایان ذکر است که در این نظریه‌های الهی دولت، سکولاریزم و حکومت انسان بر خویش و برای خویش هیچ جایگاهی نمی‌تواند داشته باشد. بلکه همه موضوعات سیاسی، حقوقی، و اجتماعی اساساً الهیاتی بوده و بیانگر مستقیم اراده خداوند می‌باشند.[۹۲]

از آنجایی که حاکم اقتدار سیاسی خود را از جانب خداوند دریافت می‌کند، نقشی میانجی گرا میان خداوند و بندگان او را به عهده می‌گیرد. آنچه که در این نقش مهم است این می‌باشد که حاکم هرگز نمی‌تواند در برابر مردم مسئول باشد بلکه او فقط و فقط پاسخگوی خداوندی است که به او ماموریت اداره جامعه را اعطا نموده است. در انجام این ماموریت، حاکم به نمایندگی از سوی خدا هر کاری را انجام می‌دهد تا به زعم خود خداوند را راضی و خشنود نگهدارد. مردم به هیچ عنوان نمی‌توانند در این نگرش جایگاهی انسانی داشته و از حقوق و آزادی‌های اساسی برخوردار باشند. البته این اقاریر تاریخی نیستند. آیت الله خمینی دقیقا یک چنین مکنوناتی را همواره در سخنان خود آشکار می‌ساخت:

از من طلبه تا مراجع اسلام، تا علمای بلاد اسلامی، تا دست‌اندرکاران، مجلس، رئیس جمهور، نظامی ها، پاسدارها و همه قشرهای ملت در مقابل خدا مسئول هستند و همه یک روز در پیشگاه خدا خواهیم رفت و از ما سوال خواهد شد، نعمت را از ما سوال می‌کنند و آن نعمت، اسلام است. ما مسئول هستیم، ما باید پا روی اغراض شخصی خودمان بگذاریم برای خدا و برای مقصد. ما همه باید برای خدا باشیم، چون از او هستیم و هر چه داریم از اوست، قدرت هر چه هست از اوست، نعمت هر چه هست از اوست و او نورِ سماوات و ارض است. و ما موظف هستیم از طرف او و از طرف عقل خودمان و وجدان خودمان که به آن کسی که ولیّ همه چیز ما هست خدمت بکنیم، و آمال و آرزوی ما این باشد که دین او را تقویت بکنیم و اسلام را در بین بشر پیاده کنیم؛ و این نمی‌شود الّا به وحدت کلمه شما و دست برداشتن از اختلافات.[۹۳]

---

[92] https://www.biblegateway.com/

[93] سایت جامع امام خمینی http://emam.com/posts/view/19548/

پیامدهای یک چنین نگرشی به منابع و ماهیت حکومت در جهان امروزین که براساس قواعد حقوق بشر بین‌المللی و نیز حاکمیت مطلوب اداره می‌شود، غیرقابل تصور و عمیقا غیرانسانی است. در نگرش حکومت الهی همه مردم موظف هستند از اوامر و دستورات حاکم اطاعت کنند، و هرگاه کوتاهی در این زمینه صورت گیرد، گناهی بزرگ تلقی شده و حتی معادل با خروج از دین تلقی می‌شود که حکم آن، براساس همان معیارهای حکومت الهی، نابودی حیات انسانی است. این ویژگی‌های حکومت الهی، در حقیقت، زمینه‌های لازم را فراهم آورد تا پادشاه، یعنی صاحب قدرت سیاسی، و پاپ، یعنی حاکم قدرت مذهبی، دست در دست یکدیگر گذاشته و عنان اختیار همه مردم را در تاریخی طولانی به دست گیرد. البته نوعی رقابت نیز میان این دو قدرت آسمانی و زمینی به وجود آمده بود. کلیسا همواره بر ماهیت منبع الهی نظریه‌های خود تکیه می‌کرد، و پادشاه نیز خود را نماینده خداوند دانسته و بر آن اصرار می ورزید. اما آن چه مهم بود این بود که مردم به طور کامل فراموش می‌شدند. شاید بتوان مشابه این نگرش‌ها را در ایران امروز در رقابت میان دو گروه به اصطلاح اصولگرا و اصلاح طلب دانست که هرکدام الگوی مذهبی خاص خود را در باب حکومت دنبال می‌کنند. اما پذیرش و احترام به حقوق ذاتی مردم به طور کامل از دیدگاه آنها خارج می‌باشد.

یکی از ویژگی‌های غیرقابل درک حکومت مذهبی این باور است که هیچکس نمی‌تواند در برابر حاکم ظالم قیام کند. به دلیل ضرورت حفظ نظم، وجود حاکم ظالم بهتر از بی‌نظمی است. سنت آگوستین در شهر خدا مایه‌های اصلی این نگرش را توضیح داده است. انسان‌ها به دلیل گناه اولیه ناگزیر باید تحمل شرایط دنیایی هستند که به منزله گذرگاهی برای عبور از شهر زمینی به سوی شهر خداست. این مایه‌های الهی حکومت قدرت را در اختیار حاکم قرار می‌دهد. حاکم فردی فرزانه و عاقل تصور می‌شود که می‌بایست جامعه را هدایت کند. حفظ نظم ضروری است زیرا که مردم فاقد روح سلامت هستند. بنابراین حاکم ماموریت الهی را به عهده می‌گیرد تا مردم را در مسیر رستگاری قرار دهد. به همین دلیل ظلم و ستم حاکم را باید پذیرفت. هیچ مقاومتی در مقابل آن جایز نیست.

این استدلال‌ها را جان لاک در *دو رساله در باب حکومت* با وضوح و روشنی توضیح داده است.[۹۴] در بخش اول کتاب منازعه‌ای بی‌نظیر میان روبرت فیلمر که از مدافعان حق الهی پادشاه برای حکومت بود، و جان لاک که در مقابله با این نظریه حکومت الهی استدلال می‌کرد، در می‌گیرد. فیلمر استدلال می‌کند که اقتدار الهی در اختیار آدم قرار گرفته، سپس از

---

[94] John Locke (1689). *Two Treatises Government*

طریق آدم به فرزندان او، و در نهایت این قدرت در دستان جیمز اول پادشاه انگلستان می‌باشد. بنابراین جیمز حقی الهی برای حکمفرمایی تمامیت خواهی بر مردم دارد. لاک این نظریه را با استدلالی قانع کننده به چالش می‌کشد.

- آدم بر فرزندان خود، و نیز جهان، هیچ گونه اقتداری نداشت.
- اگر می‌داشت، ورثه او چنین حقی نداشتند،
- به فرض هم که وارثان چنین داشتند، هیچ قانون طبیعی و یا الهی وجود ندارد که تعیین کند که چه کسی حق جانشینی دارد.
- اگر حتی آدم هم چنین اختیاری داشت، این اختیار نمی‌تواند در اختیار دیگران قرار گیرد.
- بنابراین، این غیر ممکن است که بپذیریم حاکمان همه قدرت را باید در دست داشته باشند.

لاک استدلال می‌کند که هیچ نوع الگوی مبتنی بر وراثت و یا داعیه ماموریت الهی نمی‌تواند به حاکمیت مطلق تبدیل شود. یک چنین حقوقی برای حاکم به معنی مجوزی برای انجام هر کاری نیست. بلکه حکومت همواره به رای و اراده مردم مشروط می‌باشد. لاک در آثار فلسفی خود پایه‌های روشنگرانه انکار و مقابله با حکومت مذهبی بنیانگذاری کرد.

دمکراسی در مقابل حکومت مذهبی

به تدریج اینگونه اندیشه‌های رهایی بخش که از نهضت اصلاحات در کلیسا سرچشمه گرفته بود، و با نظریه حکومت مشروطه جان لاک به اوج زیبایی مفهوم آزادی‌خواهی رسیده، و به تدریج راه را برای مقابله با حکومت‌های مذهبی در اروپای عصر مدرن هموار نمود. نظریه‌های قرارداد بویژه اجتماعی سنگ بنای حکومت مردمی در مقابل حکومت مذهبی را بنیاد نهاد. بی‌تردید آرمان سکولاریزم توسط لاک توانست مهمترین قوه حرکتی نظام‌های مردمی، یا دمکراسی، را در برابر حکومت مذهبی ایجاد کند. در جهان مدرن، حکومت دمکراتیک ضربه‌های پی درپی خود را بر پیکره نظام مبتنی بر دیانت و مذهب وارد ساخت. به سادگی می‌توان استدلال‌ها عقل‌گرایانه در برابر حکومت مذهبی را اینگونه خلاصه کرد:

- نوع و شکل حکومت و اداره جامعه اساساً موضوعاتی انسانی هستند و توسط آنها تعیین و تعریف می شوند. یعنی اینکه ایجاد سازمانی اجتماعی و سیاسی برای اداره امور جامعه

توسط خود مردم و برای حفاظت از حقوق و منافع انسان‌ها و جامعه انسانی آنها باید تعیین شود.

- حکومت الهی، نظامی خشن و بیرحم است زیرا که حاکم (نیمه خدا و نیمه انسان) فقط در مقابل خداوند احساس مسئولیت می‌کند. به باور متوهم خود نمایندگی از سوی خدا بر جامعه انسان‌ها را توجیه می کند، حکم می‌کند، فرمان می‌دهد، در مقابل فریادهای اعتراضی مردم ستمدیده کر و کور است، و بنا بر همین دلایل حاکمان مذهبی در ذات باورهای خود مستبد و ظالم می‌باشند.

- در شرایط کنونی جهان، پذیرش دموکراسی به عنوان شیوه مدیریت مطلوب یک تقاضای فراگیر شده است. اساسا دمکراسی یک تقاضا از سوی مردم برای آزادی اراده خویش برای تعیین نحوه و ماهیت حکومت است. در این شرایط نظریه‌های مذهبی به شدت ارتجاعی، واپسگرا، و غیرقابل درک و پذیرش شده است. گویی نوعی فرجام گرایی این تقابل میان دمکراسی خواهی و ارتجاع مذهبی مسیر هدایت جامعه را به سوی رهایی مردم از هرنوع باور به دیانت سیاسی رهنمون می‌سازد.

- نظریه حکومت دینی نمی‌تواند توضیح علمی داشته باشد. فرضیه‌های دینی رسالت خود را بر هدایت معنوی مردم باورمند به آن دین و رستگاری اخروی قرار می‌دهند. به عنوان مثال جان لاک در *نامه‌ای درباره تساهل* در اعتقادات مسیحیایی این باور وجود دارد که هر کسی که خود را در زیر پرچم مسیح قرار می‌دهد، باید در وهله اول و بالاتر از همه چیز، با شهوات و رذیلت‌ها مقابله کند. علت این امر هم این است که پیام واقعی دیانت مسیح، انفاق و محبت و نرمی روح و صفا است. به همین دلیل دین نمی‌تواند در سیاست مداخله‌ای داشته باشد.[۹۵]

- بر اساس همین باورهاست که لاک در نامه مذکور توضیح می‌دهد که این بیهوده است که کسی بدون تقدس زندگی، پاکی آداب، مهربانی و نرمی روح، نام مسیحی را بر خود بگذارد. "هر که نام مسیح را می‌برد، از گناه دور می‌شود". این گناهان هنگامی اتفاق می‌افتند که آن مومنان مسیحی خود را وارد عالم سیاست کرده و دین را به عنوان ابزاری برای اهدافی دنیایی که با فریب و نیرنگ همراه است، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

- نهاد مذهب جامعه داوطلبانه افراد با ایمانی است که تصور می‌کنند می‌توانند با هم در مکانی جمع شوند و عبادت کنند. این نهاد فقط برای تهذیب روح معتقدان آنها را گرد هم می‌آورد، و جمع نیز کاملا داوطلبانه است. بنابراین خطاب مذهب به معتقدان امری فردگرایانه است و هیچ ارتباطی با امر جامعه و سیاست ندارد.

---

[95] Locke, J. (1698). *A letter Concerning Tolerance*.

- حکومت‌های مذهبی از این کارکرد دیانت منحرف شده‌اند، و بنابراین نمی‌توانند با تحولات تاریخی ارتباطی داشته باشند. در نتیجه آن حکومت‌های مذهبی نمی‌توانند به نیازهای انسان توجه کنند. نیازهای انسان در جامعه مدنی تامین می‌شود. این جامعه‌ای است براساس معیارهای عقلایی مشترک و برای تامین منافع جمع بوجود می‌آیند. در حقیقت، مذهب عالم لاهوت است، درحالیکه جامعه و سیاست عالم ناسوت و امر حساب و کتاب مادی مردم است. میان این دو فاصله‌ای سازش ناپذیر وجود دارد.

- حکومت‌های دینی غیردموکراتیک، از بالا به پایین، و اقتدارگونه می‌باشند. آنها این داعیه را دارند که در اجرای فرمان خداوند اقدام می‌کنند. این فرمان مطلق و غیرقابل تامل و تعمق است و باید آنرا بدون شرط پذیرا بود. به همین دلیل، حکومت مذهبی چشم و گوش خود را به رای و نظر مردم می بندد و خودکامگی پیشه می‌کند.

- حکومت الهی اهل مدارا و تساهل نیست بلکه همواره گفتمان یکسویه‌ای را که مدنظر دارد، دنبال می‌کند و به همین دلیل با حذف و سرکوب دیگران جدایی آفرین و نزاع برانگیز است. این درحالی است که جوهر مذهب باید بر بنای تساهل و مدارا توضیح داده شده و همه مردم را به رستگاری اخروی فراخواند. این ماموریت مذهب هرگز نمی‌تواند با مجبور ساختن مردم به روش زندگی خاصی تنزل پیدا کند. در این حالت، حکومت مذهبی نافی پیام الهی و انحرافی کامل از مامورین اصلی مذهب است.

- حکومت الهی تمامیت‌خواه و سرکوبگر است چرا که با داعیه داشتن راه حلی برای همه معضلات اجتماع، تحت هیچ شرایطی مایل نیست با دیگر از در تعامل و همپرسگی در آید. حکومت مذهبی با تحمیل دیدگاه‌های خود به دیگران، و با گسترش انحصار بر گفتمان اجتماعی همواره جدایی و انشقاق در مورد دین را باعث می‌شود، تعصب و جمود فکری پیشه می‌کند، هرصدای متفاوتی را نه تنها تحقیر، بلکه سرکوب می‌کند، و به هیچ عنوان مایل به شناسایی باورهای دیگر نیست. از اینروی حکومت مذهبی در ذات خود تمامیت خواه، سرکوب‌گر، و اصلی‌ترین علت و منبع بی‌عدالتی است.

- موضوعات حقوق بشری، برابری جنسیتی، مساوات، و عدالت اجتماعی، به همان دلیل فاصله‌های میان امر دین و امر سیاست، در نظریه حکومت الهی هیچ معنا و جایگاهی ندارند. مذهب سیاسی به دلیل ماموریت خود-خوانده از سوی خداوندی که با همان نگاه تنگ نظرانه معرفی می‌کند، هیچ ارزشی نمی‌تواند برای مقام انسان را پذیرا باشد. مذهب سیاسی ذاتاً دشمن بی تدبیر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی است.

- نظریه حکومت مذهبی به دلیل عدم قابلیت برای درک پیچیدگی‌های نیاز انسانی در جهان کنونی در مقابله با فرآیند توسعه جوامع قرار می‌گیرد. به همین دلیل، مذهب سیاسی متحجّر و واپسگراست. ماموریت این مذهب آن است که چرخ‌های تاریخ را به گذشته‌های

دور بازگرداند، و چون این ماموریت برای او دست نیافتنی است، دست به سرکوب صداهای مخالف و کشتار می‌زند.

- حکومت مذهبی نمی‌تواند نظام اخلاقی عام و جهان‌شمولی را معرفی نماید تا مورد قبول همه مردم قرار بگیرد، زیرا اساساً اعتقادی به محوریت مفهوم انسان در تعاملات اجتماعی ندارد.

- درنهایت، حکومت مذهبی حتی اگر هم به انسان نظری داشته باشد یک چنین دیدگاهی انتزاعی بوده و قابلیت اجرایی ندارد.

قیام به‌عنوان حق مردم

در نظریه‌های لیبرال مردم برای قیام علیه حکومت‌های ظالم بر حق می‌باشند. اعلامیه استقلال امریکا این حق را به رسمیت می‌شناسد زیرا آنرا در مقابل حق برابری شهروندان قلمداد می‌کند. "همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند، که آفریدگار آنها را از حقوق غیرقابل انکاری برخوردار کرده است، که از جمله آنها می‌توان به زندگی، آزادی، و جستجوی خوشبختی اشاره کرد". هرگاه این حقوق نادیده انگاشته شود، مردم می‌توانند و می‌بایست برای آزادی قیام کنند. "برای تأمین این حقوق برابر، حکومت‌هایی در میان مردم ایجاد می‌شوند که اختیارات خود را از رضایت حکومت شوندگان دریافت می‌کنند. هرگاه هر شکلی از حکومت این اهداف را نادیده انگارد، حق مردم است که آن را تغییر داده و یا سرنگون سازند". اعلامیه نه تنها حق مردم برای براندازی حکومت غیر مردمی را به رسمیت می‌شناسد، از مردم می‌خواهد تا به وظیفه خود عمل نموده و برای احیای اصول انسانی ویران شده توسط دولت‌های مستبد، آنها را سرنگون سازند. "این حق آنهاست، این وظیفه آنهاست که چنین حکومتی را کنار بزنند، و محافظان جدیدی برای امنیت آینده خود فراهم کنند".[۹۶] جان لاک پشتوانه روشنفکری این قیام ها را توضیح داده است. در همان کتاب *دو رساله در باب دولت*، که پیشتر توضیح داده شد، توضیح می‌دهد که شکل‌گیری دولت به این معنا نیست که جواز انجام هر کاری را داشته باشد. در حقیقت، دولت به این دلیل تعیین و نصب می‌شود که آزادی‌های ذاتی مردم را محافظت نماید. بنابراین، تنها دولت قانونی و مشروع آنی است که از سوی مردم انتخاب شده و براساس رضایت مردم رفتار نماید. هرنوع مفهومی از دولت باید منوط به الزام به اطاعت از قوانین طبیعی وجدان اخلاقی و روشنفکری باشد. از اینروی

---

[96] The Declaration of Independence, July 04, 1776.

حاکمیت نمی‌تواند مجوزی برای انجام هر کاری باشد. مردم براساس عقلانیت با یکدیگر زندگی می‌کنند، و هیچکس بر روی کره ارض نمی‌تواند بدون کسب اجازه از آنها بر آنان حکومت کند.

اگر از این چشم اندازهای رهایی بخش لیبرال هم که عبور کنیم، حتی در دیانت اسلام این داعیه اغلب توسط دینداران مطرح می‌شود که تعیین سرنوشت به خود مردم واگذار شده است. "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ". خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان حال خود را تغییر دهند. حتی بنیانگذار جمهوری اسلامی هم به روشنی اذعان داشته بود که مردم حق دارند و موظف می‌باشند علیه حکومت ظالم مبارزه و قیام کنند. "ما مکلفیم با این افراد با این‌هایی که اساس اسلام را متزلزل می‌کنند همه مصالح مسلمین را به باد می‌دهند مبارزه کنیم. مبارزه امری الهی است".[۹۷] خمینی در توضیح این وظیفه برای مبارزه نیز با ظالم با اشاره به آیه‌ای از سوره سبا تاکید می‌کند که ترک قیام علیه ظلم روزگار سیاه را برای مردم باعث شده است. دقت داشته باشیم که باورمندان به دیانت اسلام هم موظف هستند با تکیه بر منابع دینی خودشان، و با براساس دیدگاه رهبرشان، یعنی آقای خمینی، بر علیه حکومت جبار و تمامیت خواه کنونی قیام نمایند.

حقوق بین‌الملل نیز قیام مردم علیه حکومت‌های ظالم را به عنوان یک حق به رسمیت شناخته است. مهمترین ابعاد این شناسایی، حق تعیین سرنوشت علیه سلطه خارجی، استعمار، و نژادپرستی است. خودداری کشور از انجام تعهدات جهانی به موجب منشور ملل متحد نیز یک چنین حقی را برای مردم برای قیام کردن و باز پس گرفتن حقوق ذاتی خود، به رسمیت شناخته است.

---

[97] سایت جامع امام خمینی. سخنرانی در جمع ایرانیان مقیم خارج در باره وجوب مبارزه با حکومت‌های ظالم. ۲۷ آبان ۱۳۵۷.

فصل دوازدهم

ناتوانی اخلاق مذهبی در هدایت جامعه

من کانون روشنگری را امور دینی دانسته‌ام؛ یعنی روشنگری را خروج انسان از صغارتی دانسته‌ام که خود بر خویش، بیش از همه در امور دینی، تحمیل کرده است؛ زیرا، نخست این که فرمانروایان ما هیچ علاقه ای ندارند که در امور هنری و علوم، نقش قیمِ اتباعشان را بر عهده بگیرند.

دوم این که صغارت دینی هم زیانبارترین و هم ننگین ترین نوع صغارت است. اما شیوه‌ی تفکر آن شخصی که اکنون در رأس دولت قرار دارد مایل به روشنگری در مباحث دینی نیز هست. همچنان که خواهان آزادی در قلمروهای علم و هنر است و می‌خواهد که این آزادی‌ها حتی از این قلمروها فراتر روند؛ زیرا دریافته است که آزادی هیچ خطری برای قانون گذاریش ندارد. بنابراین اجازه می‌دهد که اتباعش خرد خود را به طور عمومی به کار برند و اندیشه‌های خود را در باره‌ی وضع قوانین بهتر در برابر جهانیان بگذارند؛ حتی اگر این کار مستلزم انتقاد صریح و بی پرده از قوانین جاری باشد، ما در برابر خود چنین نمونه‌ی درخشانی را داریم. از این لحاظ هیچ شهریاری سربلندتر از او نیست و از همین روست که به او افتخار می‌کنیم.

امانوئل کانت، روشنگری چیست؟

پرسش‌ها

چه تفاوت‌هایی میان اخلاق متعارف و اخلاق مذهبی وجود دارد؟ آیا می‌تواند نوعی همکاری و همپرسگی میان این دو نوع نظام اخلاقی به وجود آید؟ آیا این نظام‌های اخلاقی می‌توانند بر یکدیگر برتری داشته باشند؟

با احترام به همه باورمندان به ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی که با خلوص به اعتقادات خود پایبند بوده و هرگز اعتقادات خود را به کاسبکاران و شیادان نفروخته‌اند. این فصل برای آنان است تا در مورد اعتقادات خود عمیقتر اندیشه کنند.

طرح موضوع

در سال‌های بعد از انقلاب رسانه‌های حکومتی همراه با نهادهای مذهبی طرح اخلاق مذهبی را برای تهذیب روح جامعه به بحث کشانده‌اند. عده‌ای هم در این فضای مذهبی هدایت شده توسط حکومت، به عنوان معلم و استاد اخلاق به مردم معرفی می‌شوند. ذهن ساده انگار عمومی در ابتدای انقلاب نسبت به این ادعاهای اخلاقی اقبال نشان داد. اما این اقبال به سرعت به سرازیری سقوط افتاد زیرا که میزان و گستردگی فساد از سوی همان اخلاق‌مداران آنچنان بالا بوده است که همان اذهان ساده عمومی را نه فقط با تردید، بلکه با مخالفت جدی همراه ساخته است. نگاهی ساده به رسانه‌ها و یا تارنماهای حکومتی نیز این واقعیت را آشکار می‌سازد که آنان آنچنان در اعماق تاریخ اعتقادات جزمی خود گرفتار شده‌اند که قادر به درک شرایط زمان و چشم‌اندازهای اخلاقی مورد قبول در جهان نیستند. علاوه براین، داعیه‌ها و گزاره‌های اخلاقی آنان یکسویه، جهت دار، تک سخن گو، انتزاعی، و فاقد توانایی برای ارتباط نقادانه با دیگران برقرار کردن می‌باشد. در عین حال، ویژگی از بالا به پایین و آمرانه آن نظام اخلاقی مذهبی نمی‌تواند توان فهم انسانی را خطاب قرار داده و او را در اداره امور مشارکت دهد. در نتیجه، کل گفتمان مذهبی فقط در سطح شعارهایی که از واقعیات اجتماعی فاصله ای زیاد دارد، و آنهم در لایه‌های سطحی جامعه توانسته است خود را عرضه کند. در نهایت اینکه اخلاق مذهبی از مبانی علوم اجتماعی نوین برخوردار نیست.

هدف اصلی این فصل توضیح و اثبات این فرضیه است که اخلاق مذهبی نمی‌تواند واقعیات دنیای امروزین را دریابد تا بتواند با آنها تعاملی سازنده برقرار نماید. برای این منظور، در ابتدا توضیحاتی ساده در باره برخی از مفاهیم پایه‌ای ارائه شده و سپس فرضیه مورد نظر با حفظ اصول بیطرفی به بحث گذاشته می‌شود.

اخلاق مذهبی یا اصول رفتار اجتماعی

در زبان فارسی، واژه اخلاق مانند برخی از واژگان دیگر ممکن است با نارسایی‌های معنایی و مفهومی همراه باشد. در زبان انگلیسی اساسا دو واژه برای این مفهوم استفاده می‌شود، و هر دو در برگیرنده قضاوت انسان در باره عمل خوب و یا بد، درست و نادرست، و

یا مجاز و ممنوع می‌باشند. اولین واژه "مورال"[98] است که به آن در زبان فارسی اخلاق می‌گویند، و در برگیرنده باورهای فردی در خصوص عمل درست و یا نادرست می‌باشد. یعنی فرد تصمیم می‌گیرد چگونه رفتار اجتماعی خود را تنظیم کند. به عنوان مثال، یک باورمند به خدا، صرفنظر از اینکه عملی که می‌خواهد انجام دهد درست است یا نه، به صرف اینکه آن عمل در مغایرت با فرمان الهی است، از انجام آن فروگذاری می‌کند. در این مورد اخلاق آن چیزی است که به نمایندگی از طرف خدا کسانی به او آموخته‌اند، و آن فرد آن آموخته‌ها را چراغ راه رفتار اجتماعی خود قرار می‌دهد. در این چشم انداز مذهبی، اقدام اخلاقی با مفاهیم فضیلت دینی و ثواب می‌آمیزد، و عمل اخلاقی نادرست جامه گناه به خود می‌پوشاند. در نقطه مقابل نگرش دینی، فردی که از ناحیه احترام به بشریت برنامه زندگی خود را تنظیم می‌کند، نیز انجام عملی و یا پرهیز از آنرا با اعتقادات شخصی خود می‌آمیزد. یعنی در تصورات خود-انگاشتی خویش،[99] خواه متافیزیکی و خواه عقلایی فردی، باورهایی را به وجود آورده و براساس آنها تصمیم گرفته و اقدام می‌کند. در هر دوی این موارد، انجام عمل و یا خودداری از انجام آن با اعتقادات شخصی فرد همراه است. اما این اعتقادات و باورهای فردی است. یعنی اینکه آن باورهای شخصی نتوانسته‌اند نظام‌مند شده و به عنوان یک سری دستوراتی که بازتاب دهنده فضایل اجتماعی بوده، و هدایت جامعه را به حیات گروهی و همکارانه افراد به عهده گیرند، درآیند. "اتیکز"[100] که شاید بتوان آنرا به زبان فارسی "اصول رفتار اخلاق اجتماعی" و یا "استانداردهای رفتار اجتماعی" نامید، همان وظیفه نظام‌مند شدن دستورات اخلاقی را به عهده گرفته و در نتیجه، مرزهای خود-انگاشتی بایدها و نبایدها را به حیطه مبتنی بر رضایت گروه انسان‌ها می‌کشاند. بنابراین، در حالی که اخلاق از منابعی از پیش تعیین شده، مانند خدا و دین، و یا باورهای غیر دینی، سرچشمه می‌گیرد، و همواره می‌کوشد ثابت و غیر قابل تغییر باقی بماند، اتیکز، و یا استانداردهای رفتاری اجتماعی مولود عقلانیت همکارانه اجتماعی، و بنابراین ساختاری اجتماعی می‌باشد. به این ترتیب، برای پاسخ گویی به نیازهای اجتماعی، اتیکز آماده پذیرش تغییرات بوده و ماهیتی خلاق و پویا پیدا می‌کند. آنچه که مذهب به پیروان خود تعلیم می‌دهد، همان اخلاق است که از منابع الهیاتی-متافیزیک سرچشمه گرفته، و همواره می‌کوشد ثابت و غیر قابل تغییر باقی بماند. به همین دلیل، ماهیتاً نمی‌تواند نیازهای حدوثی بشری را در حیات اجتماعی و سیاسی پاسخ گفته، و در عوض خود

98 Morality, morals
99 Subjective preference
100 Ethics, sometime called ethics interchangeably.

را در حالتی دفاعی جزمی، خشک، و غیرکارآمد محصور ساخته، و موضعی عمیقا محافظه‌کارانه و اغلب واکنشی،[۱۰۱] و درعین‌حال حق به جانب به خود می‌گیرد.

تفاوت دیگری میان اخلاق و اصول رفتار اجتماعی این است که نظام‌های اخلاقی مذهبی ادعاهای منحصر به فرد خود را داشته و هیچ تمایلی به همپرسگی (دیالوگ) برای اثبات آن داعیه‌ها ندارند. اینان می‌کوشند پیروان خود را متقاعد سازند که آن باورها و داعیه‌ها کاملا صحیح و غیر قابل تامل و یا پرسش می‌باشند. پیروان نیز بجای اندیشه کردن انتقادی باید تسلیم محض آن باورها و دستورات باشند. در حقیقت آن قواعد اخلاقی که زیر عنوان مذهب عرضه می‌شوند، ماهیتی از بالا به پایین دارند؛ و به عبارت بهتر دستورات خداوند هستند که باید با جان و دل به آنها تسلیم شد. از نقطه نظر اخلاق مذهبی، هدف مذهب این است که انسان‌ها را از هوای نفس رها سازد تا رستگار شوند. راه رستگاری عرضه شده توسط صاحبنظران مذهبی نیز یکسویه بود و امکان هیچ نوع همپرسگی و همکاری و یا بازاندیشی در مورد آنها را بر نمی‌تابد. شایان ذکر است که دستگاه‌های اخلاق مذهبی، بویژه آنانی که در ایران امروز و یا در جهان اسلام بر آنها پا فشرده می‌شود، همگی غایت‌گرا[۱۰۲] بوده و منطق نهفته در آنها نیز با عقلانیت مستقل انسان آزاد قابل انطباق و یا سازش نیست، صرفا به این دلیل ساده که طبق نظر معتقدان به آنها، همگی از منابع الهیاتی غیر قابل تردید حاصل می‌شوند. اگر بخواهیم این استدلال را به زبانی جامعه شناسانه تعریف نماییم، باید بگوییم که اخلاق مذهبی بنیادی عقلایی مدرن و برآمده از توان فهمیدن انسان ندارند، بلکه ذات و ماهیت اینگونه نظام‌های اخلاقی از نوع قانع ساختن معتقدان، و به عبارتی روشنتر، تعطیل ساختن توان عقلایی انسان برای تامل در خصوص خویشتن خویش و رابطه آن با محیط اجتماعی پیرامونی می‌باشد. به همین دلیل ساده، تلاش هواداران اخلاق مذهبی برای قانع ساختن دیگران، در متن و ماهیت خود با تلاشی بی‌وقفه برای دعوت دیگران به دیانت خاص خود به عنوان تنها راه رستگاری همراه است. اساسا دعوت به دیانت خاصی برآمده از همان ماهیت قانع کننده آن دین بر می‌آید. این دو با هم همراه و پیوسته می‌باشند بگونه‌ای که با تامل انتقادی در خصوص یکی از آنها، دیگری نیز ماهیت وجودی خود را از دست می‌دهد. دعوت به راه و روش توصیه شده به مذهبی خاص با تغییر آیینی و یا کیش می‌آمیزد، درنتیجه همه دستگاه اخلاقی مذهبی به سوی سرنوشت مختوم جانبدارانه بودن متعصبانه، یکسو نگر، جزمی، و سرکوبگر تبدیل می‌شود.

---

[101] Conservative reactionary
[102] Teleological

در حالیکه اصول رفتار اجتماعی (اتیکز) به دلیل ماهیت ساختاری اجتماعی خود، همپرسه، همواره مهیای پذیرش حقایق اجتماعی، نقد پذیر و تغییر پذیر، و در نتیجه ماهیتی اجماعی و جهان‌شمول به خود می‌گیرد زیرا هیچکس از دایره شمول آن اخراج نمی‌شود.

اخلاق مذهبی از نقطه نظر اصل و منشاء جهان،[۱۰۳] به عالم غیب اعتقاد داشته و راه را برای کنکاش عقلایی مسدود می‌سازد. عالم غیب جهانی غیر قابل مشاهده، آزمایش، و تجربه است و فقط ایمان به آن امکان ایقان را برقرار می‌سازد. این ایقان با روش‌های قیاسی مجرد انجام می‌شود، و در نتیجه نمی‌تواند به عرصه روش استقرایی اندیشه، یعنی نگرشی بر آمده از تجربیات مردم در حیات واقعی خویش وارد شود. عالم غیب سراسر اسرار است و می کوشد راز و رمزها را با شیوه‌های شهودی برای دوستداران و باورمندان به عالم غیب توضیح دهد. به عنوان مثال، در جهان اسلام، دریافت عالم غیب یا به "نبایدهای شرعی"[۱۰۴] می‌آمیزد تا بتواند باورمندان را به راه و رسم خاص و از پیش تعیین شده ای برانگیزد، و یا راه خود را به عرفان و تصوف باز می‌کند. در حالیکه اولی حتی الوهیت را به فهم‌های سطحی و ساده لوحانه‌ای تقلیل می‌دهد که با عقاب و پاداش حضور خود را در اخلاق مذهبی توضیح می‌دهد، دومی می کوشد رمز و راز عالم الهی را با عشق و دلدادگی عارفانه فراخواند تا از طریق تجربه درونی بایدها و نبایدها ادراک شود. اما همین ادراک درونی عاشقانه هرگز راهی برای اندیشه انسان مستقل عقلایی باز نمی‌کند. در نتیجه، یا به رمز و رازهای متعبدانه[۱۰۵] کشیده می‌شود، و یا اعماق ادراک را به رازهای سرمستی عاشقانه[۱۰۶] فرا می‌خواند. اما حقیقت این است که هر دو نحله شرعی اندیشی و عرفان گرایی ذاتاً نمی‌توانند گفتمانی اجتماعی و مبتنی بر اجماع همپوش[۱۰۷] به وجود آورند که همه انسان‌ها در آن مشارکت داشته باشند. به سخن بهتر، باور به عالم غیب می‌تواند در حیطه انتخاب انسانی قرار گیرد. البته حقوق بشر بین‌الملل این انتخاب را تصدیق و آنرا حق ذاتی انسان می‌داند. اما این حقی است برای فرد انسانی و رفتار و باورهای او در حیطه شخصی، و نمی‌تواند و نباید به عالم اجتماع، یا عرصه عمومی، راهی برای خود باز کند زیرا عالم غیب نمی‌تواند واقعیات حیات اجتماعی را برای همگان توضیح دهد.

---

[103] Cosmology
[104] Hortatory negative
[105] Sober Sufism
[106] Intoxicated Sufism – Drunk Sufism.
[107] Overlapping consensus

اگر چیزی و یا رفتاری بد است، و باید از آن امتناع شود، برای این است که سلامت اجتماعی برای همه مردم تامین شود. بنابراین، اخلاق نمی‌تواند در فرمان مذهب خلاصه شود چرا که همه مردم را در بر نمی‌گیرد. حال اگر از نقطه نظر اسلام هم بخواهیم به این بیان بپردازیم، همان آیه معروف "لااکراه فی الدین" کفایت می‌کند تا استدلال کنیم که اخلاق مذهبی ماهیتاً نمی‌تواند برای همه مردم و جهان‌شمول باشد. اساسا ذات فرمان دهنده و بالا به پایین اخلاق مذهبی با همان مبانی اعتقادی مانند آیه مذکور، و یا اینکه خداوند از رگ گردن به شما نزدیکتر است،[۱۰۸] و یا به هرسو نگرید، خداوند همانجاست،[۱۰۹] مغایرت ذاتی دارد. حداقل معضل مربوط به اخلاق مذهبی در این حقیقت قرار دارد که نمی‌تواند کنکاش خردمندانه ذهن جستجوگر را قانع و راضی سازد. علاوه براین، همان ماهیت فرمان دهنده ماورالطبیعی مذهب که ریشه در اعتقاد به عالم غیب دارد، جامعه را به قطب بندی‌های ناگزیر می‌کشاند. با نگرشی خوشبینانه، و متاثر از عرفان مست، این تفاوت در فهم‌ها لازمه تلاشی شهودی برای یافتن معشوق است. یعنی اینکه هر کسی معشوق خود را بگونه‌ای می‌جوید و طریق خاص خود را انتخاب می‌کند. در نگرش شهودی، این حقیقت هستن آدمیان است تا راه خود را به سوی معشوق باز کنند تا بتوانند در دستان او آرام گیرند. به همین خاطر در عرفان مست، که با زیبا پرستی (آهنگ، شادی، و رقص) همراه است، گفته می‌شود که راه‌های شناخت خدا بی شمار و به اندازه روح آدمیان فراخ است. پس هر کسی حق دارد، و باید راه خود را به سوی دلدار باز کند. اما، با نگرشی واقع بینانه، مذهب و شرع فرمان دهنده آن راه انتخاب را مسدود ساخته، ترسیم چهره معشوق را به قلم زشت و زهرآگین شریعتمدار خشک اندیش متعصب می‌سپارد، و نه فقط همه زیبایی عالم سرمستی عشق را به جهنمی تبدیل می‌سازد، بلکه با جدایی و تفرقه در جامعه، قطب‌های متعارض و سرکوبگر به وجود می‌آورد. در اینجاست که اخلاق مذهبی فرمان نابودی دیگران، حتی آنانی که به عالم خداوندگاری باور دارند اما نگرش آنان با مذهبیون متعصب متفاوت می‌باشد، می‌دهد. در اینجا، اخلاق مذهبی به ضد ارزش، ضد مقام انسانیت، مخالف مدارا و تساهل، مسدود کننده فرآیند یادگیری، و در حقیقت نیروی مهیب سرکوبگری تبدیل می‌شود که تحت هیچ شرایط نمی‌توان آنرا برتافت.

استدلالات را می‌توان بیشتر ادامه داد، امری که از حوصله این نوشتار کوتاه خارج است. اتیکز از این محدودیت‌های ذاتی در امان است. اتیکز بطور عام، و صرفنظر از مقوله‌های

---

108 نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

109 وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّ

مختلف آن، یعنی اینکه اتکیز نظری باشد و یا عملی بوده و بتواند حرفه‌هایی مانند پزشکی و یا مهندسی را در جهات منافع اجتماعی و خیر عمومی هدایت کند، ساختار اجتماعی است که از طریق اجماعی همپوش ساخته شده و گفتمانی جهان‌شمول برای هدایت همه ذوات خردمند فراهم می‌آورد. براساس نظام اخلاق وظیفه‌گرای کانتی، هر نوع فرمانی برای هدایت زندگی باید از محاسبه سود و زیان‌های فردی رها بوده و از فرمان مطلق عقل عملی، که برای همه ذوات خردمند قابل درک و دریافت است، برخیزد. انسان‌های خردمند به دلیل ذات عقلایی خود می‌دانند که راه و روش زندگی انسانی چیست، و این راهی است که از باور به انسانیت سرچشمه می‌گیرد. یعنی باور به اصل انسانیت، و صرفنظر از اینکه انسان در عالم شخصی خود چه اعتقاداتی را برای یافتن خویشتن خویش دنبال می‌کند. براساس اتیکز، به عنوان گفتمان اجماعی به لحاظ اجتماعی ساخته شده، اگر کاری خوب است، انسان آنرا به دلیل همان فرمان عقل در می‌یابد، و اگر کاری بد است، به این دلیل است که در تناقض در فرمان عقل برای احترام به اصل انسانیت می‌باشد. در اخلاق، پاداش و مجازات جایی ندارد، زیرا که همه آفریدگان خردمند آنرا به دلیل ذات عقلایی خود ادراک می‌کنند. هرگاه این اخلاق پا به عرصه اجتماعی بگذارد، حدود اجرایی آنرا قانون مدنی تعیین کرده و حقوق و آزادی‌های اساسی عصاره‌های آنرا به وجود می‌آورند. به همین دلیل، اخلاق علم و اصول رفتار اجتماعی در جامعه سکولار را تعریف و تعیین کرده، و به دلیل ذات اجتماعی ساخته شده خود، ماهیتی عام و جهان‌شمول پیدا می‌کند، صرفنظر از اینکه افراد جامعه چه اعتقادات دینی دارند.

دیالوگ اخلاق و عدالت

یکی از زیباترین موضوعات در خصوص تفاوت‌های میان اخلاق و اتیکز را می‌توان در دیالوگ "سقراط و ایوتیفرو" (افلاطون، ۲۰۱۴) در آثار افلاطون خواند. داستان از این قرار است که دیالوگ جذاب و عمیقا انتقادی میان سقراط و ایوتیفرو و درباره معنی پرهیزگاری، پاکی، و عدالت صورت می‌گیرد. دیالوگ در زمانی انجام می‌شود که سقراط خود را برای محاکمه آماده کرده است. وعاظ سود پرست مسلط بر آتن، سقراط را متهم ساخته بودند که ذهن جوانان را به انحراف کشانده است و باید برای این امر محاکمه و مجازات شود. سقراط متهم شده بود که خدایان آنها را مورد نقد قرار داده است؛ خدایانی که به باور سقراط معنی عدالت را نم فهمند و دستور شکنجه و کشتار مردم بیگناه را می‌دهند. نمونه این بی‌عدالتی خدایان داستان شکنجه شدن اورانوس، خدای آسمان‌ها، توسط پسر او، کرونوس، می‌باشد. در

مسیر رفتن به دادگاه در ایوان آرکون،[۱۱۰] سقراط با ایوتیفرو ملاقات می‌کند که او نیز برای شکایت علیه پدر خود به دادگاه می رود.

شکایت ایوتیفرو از پدر براین داعیه قرار دارد که پدر او، که از مالکان بزرگ آن زمان در آتن بوده است، یکی از کارگران خود را با زنجیر در گودالی بسته تا هلاک شود. داعیه پدر این است که آن کارگر همکار خود را کشته است و بنابراین مستحق چنین مجازاتی می‌باشد. خانواده نیز براین حق پدر برای مجازات کارگر خاطی اصرار دارند. ایوتیفرو، که به عوالم الهیاتی و فرا–اخلاقی تاریخی اعتقاد دارد، استدلال می‌کند که پدرش یک چنین حقی برای کشتن انسانی را ندارد و چون عملی خطا انجام داده است باید محاکمه و مجازات شود. بنابراین یک بحث غیرقابل حل در این ارتباط مطرح می‌شود که به جدالی نظری میان سقراط و ایوتیفرو کشیده می‌شود. بحث را می‌توان در قالب دو پرسش توضیح داد. اول اینکه آیا انجام کار خوب ضروری می‌باشد برای اینکه خداوند آن را تصدیق و شناسایی کرده است؟ دوم اینکه آیا نباید اینگونه استدلال کرد که خداوند کاری خوب را تصدیق می‌کند برای اینکه آن کار در ذات خود خوب است؟ براساس استدلال دوم، این ماهیت عمل خوب است که باید مورد توجه قرار گیرد و نه این که خداوند آن عمل را فرمان داده و یا تصدیق کرده و برای انجام آن راضی است.

ایوتیفرو بر استدلال اول تکیه کرده و خداوندگار را منبع الهام عمل نیک، پاکی، پرهیزگاری، و عدالت می‌داند. سقراط از اطمینان ایوتیفرو به عمق استدلالات خود و اینکه می‌تواند پدر را به اتهام قتل کارگر مذکور محاکمه کند، شگفت زده شده است. اما نمی‌تواند بپذیرد که منبعی فراتر از فهم عقلایی و کنترل انسانی ماهیت اخلاقی عملی را تعیین نماید. در دیالوگ، ایوتیفرو نگرش سقراط را نادیده انگاشته و بر صحت استدلالات خود اصرار می‌کرد زیرا معتقد بود که از منابع الهی سرچشمه می‌گیرند. البته سقراط نیز در این اندیشه است که از استدلال‌های ایوتیفرو برای دفاع از خود در برابر اتهامات وارده توسط واعظان سودپرست استفاده کند. اما هنوز مطمئن نیست که اینگونه استدلال‌ها بقدر کافی روشن و هدایت کننده باشند. در حقیقت، سقراط باور دارد که ایوتیفرو درک درستی از عمل صحیحی و ناصحیح دارد، اما در باره منشاء و منبع آن اقدامات با ایوتیفرو موافق نیست.

به نظر سقراط، عمل نیک و پارسایی باید ویژگی عام و جهان‌شمول داشته باشد و این ویژگی‌ها از طریق جنس، گونه، و یا تفاوت‌ها شناخته می‌شود. لذا نمی‌توان پذیرفت که

---

[110] Archon Basileus, King Magistrate

پرهیزکاری و نیکی آنی است که مورد پسند خدایان قرار گرفته و تایید می‌شود. باید به ذات عمل دقت کرده و آنرا ملاک سنجش و قضاوت اخلاقی قرار داد. این درحالی است که خدایان اساسا به علل و چرایی امور توجه ندارند، بلکه فقط فرمان می‌دهند و باورمندان نیز یابد آنها را پذیرفته و در برابر آنها بگونه‌ای غیر عقلایی تسلیم باشند. به همین دلیل، فرمان‌های الهی با تفسیر متفاوتی همراه می‌شوند، و این تفسیر فرمان‌ها هم در جامعه خردمندان با بی اعتنایی همراه می‌باشد.

نقطه اوج دیالوگ در زمانی است که ایوتیفرو ادعا می‌کند که خداوند پرهیزگاران را دوست دارد، برای اینکه آنها در پارسایی خویش تسلیم فرمان خداوند هستند. بنابراین، ملاک پارسایی توجه خداوند به آفریدگانی است که فرمان او را می‌پذیرند و بی چون و چرا تسلیم می‌شود. اما سقراط مقاومت می‌کند و این نوع نگرش را معادل نوعی معامله کردن با مفهوم خداوندگاری می‌داند. برای اثبات نظر خود، باز اصرار می‌کند که باید به ذات عمل توجه کرد، باید به ویژگی‌های کاری که صورت می پذیرد دقت کرده و قضاوت نمود. مثلاً یک گل زیبا و خوشبو باید به این دلیل محبوب همه مردم باشد که در ذات و طبیعت خود زیبا و خوش بو می‌باشد، و نه برای اینکه مردم گلهای زیبا و خوشبو را دوست دارند. بنابراین به نظر سقراط حتی اگر خدایان چیزی را تصدیق می‌کنند به این دلیل است که آن کار در ذات خود خوب و نیکو است، و نه اینکه آن عمل را خداوند دوست دارد و فرمان می‌دهد. قضیه اول با ادراک عقلایی ذاتی مردم سازگار است. دومی ماهیتی از بالا به پایین داشته و اساسا عقلانیت و ادراک آدمیان را به پای تعصب و تعبدات و تسلیم قربانی می‌سازد. به نظر سقراط باید به این استدلال‌ها و تفاوت‌های بسیار ظریف و دقیق توجه کافی داشت تا بتوان قضاوت صحیح اخلاقی نسبت به درستی و یا نادرستی عملی داشته باشیم. بنابراین، خوب بودن عمل درست به این دلیل نیست که خداوند آن را دوست دارد و تصدیق می‌کند و یا فرمان می‌دهد. بلکه خوب بودن به دلیل ذات خوب خود مورد توجه خداوند قرار می‌گیرد. به همین دلیل به نظر سقراط تایید الهی نمی‌تواند تعیین کننده عمل نیک و خوب باشد. آن تایید، در اصل، ذات و ماهیت عمل را نادیده می‌انگارد. در نتیجه رضایت خداوند مشمول تعریفی جهان‌شمول نیست.

در بخشی از این دیالوگ، سقراط به موضوع عدالت توجه می‌کند و پرهیزگاری را نوعی عدالت تلقی می‌کند. البته او توضیح می‌دهد که اقداماتی نیک و قابل تحسین وجود دارند که ضرورتا با پرهیزگاری ارتباطی ندارند، اما مبتنی بر عدالت می‌باشند. بنابراین پرهیزگاری و عمل نیک بخشی از عدالت است. یعنی این که مفهوم عدالت به مراتب فراتر و مهمتر از عمل درست و نیک می‌باشد. این مفهوم عمل نیک نمی‌تواند به اخلاق مراقبتی محدود شود که

خداوند آنرا دوست داشته و فرمان می‌دهد. این بخش از دیالوگ برای ادراک ماهیت خوب و انسانی عمل فرد راهگشا می‌باشد. منظور این است که پرهیزگاری از سوی انسانی که همواره خردمندانه دنبال می‌شود، به این دلیل امر نیک تلقی می‌شود که از تعهد عمیق او نسبت به عدالت‌جویی و عدالت‌خواهی سرچشمه می‌گیرد. این تعریف و تفسیر موسع از عدالت می‌تواند بخش مهمی از گفتمان اخلاقی دنیای امروز را توضیح داده و آنرا در مرکز اصول رفتار اجتماعی قرار داده و توضیح دهد. درحالی‌که پرهیزگاری از نگاه اخلاق مذهبی مفهومی ساده انگارانه و محدود دارد. این اخلاق به ذات عمل بی‌اعتنا بوده و ارزش آنرا فقط و فقط به رضایت و فرمان خداوند پیوند می‌دهد. به طور طبیعی این گفتمان اخلاق مذهبی نمی‌تواند نیازهای واقعی جامعه و معضلات ساختاری که نابرابری و بی‌عدالتی را باعث شده‌اند، پاسخ گوید.

شیطان اخلاقی

با عبوری از تحولات تاریخی اندیشه، قضاوت نسبت به عمل اخلاقی، یکی از چالش برانگیزترین موضوعات فلسفی را در کانت شکل بخشیده است. در کتاب *مذهب فقط در چارچوب عقل*، (کانت، ۱۷۹۳) کانت این پرسش را به بحث می‌گذارد که اگر خداوند مهربان و کامل است، چرا شیطان و عمل شیطانی را به وجود می‌آورد. پاسخ را شاید بتوان اینگونه توضیح داد که از نقطه نظر روش قیاسی، آنگونه که الهیون مذهبی توضیح می‌دهند، خداوند به انسان اراده آزاد میدهد تا او راه خود را برگزیند. بنابراین شیطان مولود اراده خداوند نیست بلکه این انسان است که عمل شیطانی را با اراده آزاد خود ایجاد کرده است. از نقطه نظر روش استدلال استقرایی نیز، عمل شیطانی می‌تواند از طریق مشاهده و تجربه، انسان‌های خردمند را برانگیزد تا فکر کنند که چرا نباید مرتکب اقدامات نادرست بشوند. البته پاسخ کانت با این توضیحات متفاوت می‌باشد. کانت از نقطه نظر الهیاتی به مذهب پاک گرایان تعلق خاطر دارد و براین اساس می‌تواند بپذیرد که انسان‌ها به دلیل گناه اولیه، گرایشی طبیعی به طرف امور نادرست و شیطانی دارند. اما برای عبور از محدودیت‌های این نگرش دینی، عمل شیطانی را به اراده آزاد خود فرد ارتباط می‌دهد. پیشتر از این در کتاب بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق (کانت، ۱۷۸۵) توضیح می‌دهد که موضوع عمل اخلاق اساساً هیچ نیازی به بحث خداوند ندارد. بلکه انسان دارای این استعداد ذاتی است که فرمان اخلاق و پارسایی اجتماعی را به لحاظ عقلایی دریافت کند. بنابراین اگر هم بتوان به گرایش ذاتی بشر به شرور بودن اعتقاد داشت، منظور این است که آن گرایش به این دلیل به وجود می‌آید که فرد از فرمان

عقل خود را جدا می‌سازد. در نتیجه، بنای هویتی خود را براساس محاسبه امتیازات و نیز منافع فردی استوار می گرداند. دقیقا همین انحراف است که قانون جهان شمول اخلاق اجتماعی را زیر پا گذاشته و فرد را به خود–پرستی کشانده، و در نتیجه شخصیت اجتماعی او را فاسد می‌سازد. به همین دلیل، منبع شیطان و امور نادرست را باید در همان ناسازگاری اراده انسانی با فرمان عقل جستجو کرد. این ناسازگاری را کانت شیطان رادیکال[۱۱۱] می‌نامید.

اما می‌توان با ایجاد تغییراتی بنیادین در اندیشه، به این گرایش به شر و شیطان غلبه کرده و به تدریج به اصلاح در شخصیت و رفتارها دست یافت. منظور این است که بدون اصلاح اولیه یعنی تغییرات بنیادین در اندیشه نمی‌توان شخصیت‌های اجتماعی را اصلاح کرده و آنرا به صلاح و آرامش رساند. این نگرش اصلاح گرایانه توضیحاتی بیشتر را اقتضا می‌کند. کانت می‌خواهد بگوید که اگر تمایل به شر و شیطان پیدا می‌شود به این دلیل است که فرمان اخلاق نادیده گرفته می‌شود. در حقیقت فرد به لحاظ شخصیتی و یا منش اخلاقی خوب رفتار و پرهیزگار، اصل اخلاقی احترام به انسانیت را برای هدایت زندگی خود آگاهانه و خردمندانه انتخاب می‌کند. اما هرگاه حفظ منافع فردی و یا خودخواهی جای این ویژگی شخصیت اخلاقی را بگیرد طبیعتاً دیدگاه شرورانه جانشین آن می‌شود. به همین دلیل کانت توضیح می‌دهد که ذوات خردمند باید هر معیاری برای قضاوت و رفتار در زندگی خود را تابع قانون مطلق اخلاق سازند نه اینکه قضاوت اخلاقی تابع مقتضیات زندگی و حساب و کتاب منافع فردی باشد. به سخن بهتر، همه آدمیان دارای این توان اخلاقی هستند و می‌توانند آگاهی داشته باشند که راهی مگر پرورش شخصیت اجتماعی پرهیزگارانه برای حیات انسانی شرافتمندانه وجود ندارد. حال اگر گرایش شیطانی در وجود انسان به وجود آید به این دلیل است که انسانیت او آسیب دیده است. برای عبور از این آسیب دیدگی می‌بایستی بار دیگر به ضرورت شکوفایی انسانی او دقت نمود تا راه را برای رفتار شیطانی مسدود ساخت. انسان در برخورداری از ظرفیت عقلایی خویش می‌تواند آزادی اندیشه را تجربه نموده و آنرا با عقل عملی پیوند دهد تا در مسیری قرار گیرد که در آن به احترام اصل انسانیت و عمل به آن اصل غیرقابل انکار حیات انسانی خواهد بود. برای این کار همواره بایستی به نیت خوب و اراده خیر برای اقدام کردن براساس اصل انسانیت توجه کرد. نیت و اراده خوب و خیر تنها امر مقدسی است که می‌تواند روح انسانی را در پرتو حمایت خود قرار دهد؛ یعنی اراده‌ای مقدس برای اندیشیدن خردمندانه مستقل در جهت احترام و اقدام براساس اصل انسانیت.

---

[111] Radical evil

در پرتو این نوع نگرش است که ضرورتا می‌بایستی با عبور از محدودیت‌های اخلاق مذهبی، اصول رفتار اجتماعی را که از تجربه تغییرات بنیادین در اندیشه شده است، مبنای اصلی گفتمان اجتماعی قرارداد. در حقیقت، اگر قرار باشد هر نوع انقلابی برای اصلاح امور در جوامع استبدادزده انجام پذیرد، راه رسیدن به آن در اندیشه عقلایی انسان‌هاست و گرنه انقلابات فیزیکی، همانگونه که از انقلاب فرانسه یا انقلاب‌های دیگر مشاهده می‌شود، در نهایت فرجامی به جز ترور و سرکوب دگراندیشان نخواهد بود. برای دستیابی به اصول رفتار اجتماعی که بازتاب دهنده منش اخلاقی انسان می‌باشد، باید به همان عقلانیت مستقل انسانی مراجعه کرد که می‌تواند بر گرایش شیطانی پیشی گیرد. اما در نظر داشته باشیم که تنها انقلاب فکری کافی نیست. بلکه فرآیندی عملی برای در اجراء برآوردن آن انقلاب نیز اجتناب ناپذیر است. انقلاب در اندیشه‌ها باید با تجربه انسانی در صحنه حیات اجتماعی و سیاسی پیوند پیدا کند. درحقیقت، اصل مقدس اراده انسان خردمند می‌تواند او را در مسیر تعالی اخلاقی اجتماعی قرار داده و در نتیجه این توانایی را دارد تا بر رذایل و گرایشات شرورانه غلبه کند. در اینجا است که باز دیالوگ سقراط به ذهن خطور می‌کند که عمل اخلاقی صحیح آنی است که در ذات خود نیکو و اخلاقی است، و نه عملی که توسط اعتقادات مذهبی تصدیق شده و اعتبار پیدا کرده است.

ناتوانی اخلاق مذهبی

با توضیحاتی که ارائه شد، اخلاق مذهبی به عنوان معیار راهنمای عمل اجتماعی، در ماهیت خود به چالش کشیده می‌شود. اخلاقی مذهبی داعیه تشخیص خوب از بد را دارد. اما این داعیه غیرقابل اثبات است زیرا که معیار و ملاک تشخیص آن عقلایی و انسانی نیست. بلکه از اعتقاد و ایقان به عالم غیب سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه این ناتوانی ذاتی، اخلاق مذهبی در بهترین حالت ممکن باورمندان را به زهد و گوشه نشینی فراخوانده و نقش فعال اجتماعی را از آنان می‌گیرد، و در بدبینانه‌ترین حالت ممکن، به ابزاری برای حذف و یا سرکوب دیگران تبدیل می‌شود. علاوه براین، همان باورهای مذهبی، با فرهنگ‌های جوامع مختلف می‌آمیزد، و به سرعت از منابع الهیاتی ثابت خود فاصله می‌گیرد. به همین دلیل است که باورمندان به دیانت خاصی به گروه‌ها، دسته‌های، و تفاسیری متفاوت و حتی متعارضی که توسط آنها صورت می‌گیرد، تقسیم می‌شود. اخلاق مذهبی حتی در درون جامعه باورمندان

خود نیز مرزهای جدایی ایجاد کرده و جامعه را به انشقاق می‌کشاند. بنابراین، نمی‌تواند به نیازهای پیوسته در حال دگرگونی جوامع پاسخ گوید.

اتیکز، یا اصول رفتار اجتماعی، به دلیل ماهیت ساخته شده خود جهان‌شمول است، و در نتیجه عدم پیوستگی جازم با هر نوع نگرش الهیاتی می‌تواند به سرعت در پرتو انتظارات و نیازهای جامعه تحول یافته و طبیعتی پویا داشته باشد. برخلاف اخلاق که از مورد به مورد مواضع متفاوتی را اتخاذ می‌کند، اتیکز گفتمانی فراگیر به وجود می‌آورد که توانایی عبور از مرزهای اعتقادی را دارد. به عنوان مثال، یک پزشک، یک استاد دانشگاه، و یا یک حقوقدان، صرفنظر از اینکه به چه آیین و باور مذهبی خاصی وابسته می‌باشد، براساس اتیکز می‌تواند رفتار خود در جامعه را تنظیم و در پرتو انتظارات اجتماعی به وظایف خود عمل نمایند. به همین دلیل اتیکز با مقتضیات جامعه سکولار آمیخته و از محدودیت‌های اخلاق مذهبی به سرعت عبور می‌کند. در حقیقت، اتیکز تاملی فلسفی و انتقادی نسبت به ماهیت امور دارد، و به همین دلیل فرد انسانی در آن اهمیت مرکزی دارد. علاوه براین اتیکز تلاشی جمعی است برای رسیدن به توافقی فراگیر در خصوص بایدها و نبایدهایی که در عرصه اجتماعی باید محترم شمرده شوند. از اینروی هیچکس از دایره شمول آن خارج نمی‌شود. و در حالی که اخلاق مذهبی از نوع یقین و ایقان می‌باشد، اتیکز ذاتاً عقلایی و انتقادی و همواره معطوف به تغییر برای تامین خیر عمومی می‌باشد. فرضاً اخلاق مذهبی به آیین کمک به فقرا فرا می‌خواند و آنرا راهی در جهت کسب فضایل الهی تصور می‌کند که پاداش آن نزد خدواند قرار دارد. اتیکز این پرسش را مطرح می‌سازد که اصلا چرا فقر و نابرابری وجود دارد، و با این نگرش انتقادی جامعه را به مبارزه با علل ساختاری فقر و نابرابری فرا می‌خواند.

نتایج برآمده از اخلاق مذهبی جدایی آفرین بوده و نمی‌تواند اجماعی بر سر اصول مورد توافق به وجود آورد. اما اصول برآمده از اتیکز، همه باورهای فردی را به ملاحظات اجتماعی پیوند می‌دهد. به عنوان مثال، فضیلت و پارسایی در اخلاق مذهبی جای خود را به فضایل اجتماعی شامل حقیقت جویی، احترام به حقوق دیگران، و نیز عدالت اجتماعی می‌دهد. از اینروی اتیکز آیین رفتار مساوات طلبانه است و به همین دلیل می‌تواند نظمی اجتماعی را به پایداری و انسجامی عمیق بکشاند. همین ویژگی اتیکز باعث می‌شود تا برخلاف اخلاق مذهبی، باورمند به مبارزه ای بی امان برای مساوات و عدالت برخیزد. اخلاق مذهبی در بهترین شرایط ممکن می‌کوشد درمانی برای تخفیف آلام و دردهای اجتماعی ارائه نماید. اتیکز متعهد با بر

وز هر نوع بیماری و تباهی است و لذا روح پیشگیرانه و سازنده دارد.

فصل سیزدهم

انکار هویت انسانی در مذاهب نهادین

به احترام کودکان و نوجوانان ایرانی و افغانستانی که در گرداب فرساینده فقر حاصل از نابرابری‌های اجتماعی لحظه به لحظه آب شده و جان می سپارند.

به یاد کشتار کودکان بومی در مدارس شبانه روزی اجباری کانادا

پرسش‌ها:

نقش نهادهای مذهبی در تاسیس مدارس شبانه روزی اجباری کانادا برای فرزندان بومیان چه بود؟ این نقش چه تاثیری در دگرگونی‌های هویتی مردمان بومی داشت؟ آیا می‌توان شباهت‌هایی میان آن سیاست‌های استعماری، رویه‌های مذهبی، و شرایط امروزین ایران را یافته و توضیح داد؟

طرح موضوع

کشف گور دسته جمعی ۲۱۵ دانش آموز اقوام اولیه در مدرسه شبانه روزی "کاملوپز"[۱۱۲] استان بریتیش کلمبیای کانادا، شوک بزرگی بود. اما برای تحلیل گران و ناظران، اینگونه جنایات تاریخی که در اثر سیاست‌های استعماری و با همدستی کلیسا در گذشته همواره اتفاق افتاده است، موضوع تازه ای نیست. در حقیقت، نه تنها تاریخ کانادا، بلکه تاریخ جهان مشحون

---

[112] Kamloops Indian Residential School

از جنایاتی است که توسط صاحبان قدرت و با همدستی نهاد مذهب رخ داده است. اینگونه جنایات علیه بشریت صرفنظر ار محتوی حقوقی و مسئولیتی که در بر دارد، و می‌بایست در نوشتاری جداگانه به آن پرداخت، از نقطه نظر انکار هویت انسانی حائز بالاترین درجه اهمیت و حساسیت می‌باشد. به همین دلیل اینگونه جنایات را می‌بایست از زاویه های مختلف مورد بررسی قرار داده و سپس همه آنها را در نگرشی فرا–رشته ای تحلیل نمود تا بتوان به نقطه نظرات روشنی برای جلوگیری از آنها دست یافت. هدف اصلی این فصل این است که ضمن مرور پیش زمینه‌های تاریخی اینگونه جنایات در تاریخ اخیر کانادا، توضیح دهد چگونه نهاد مذهب همواره دست پنهان مشارکت در انگیزش و نیز شکل‌گیری آنها بوده است. به نظر می‌رسد که با مرور اینگونه وقایع بتوان به الگویی برای مشارکت و همدستی نهاد مذهب در انکار هویت انسانی، و در نتیجه آن نقض فاحش و نظام‌مند حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در همه جای جهان دست یافت.

دکترین اکتشاف

دکترین اکتشاف توجیهاتی مذهبی، سیاسی، و حقوقی برای استعمار و تصرف زمین‌هایی که ساکنان آن مسیحی نبودند، ایجاد کرد. عناصر بنیادی دکترین اکتشاف را می‌توان در مجموعه‌ای از فرمان‌ها و یا احکام پاپی یافت که بطور کلی شامل مجوزها، محروم سازی‌ها، اخطارها، محکومیت‌ها، و ابراز حاکمیت ارضی برای پادشاهان مسیحی بود. این دکترین توسط کلیسای کاتولیک ابداع و پشتیبانی می‌شد. ولی شاید نقطه آغازین رسمی سلطه نهاد مذهب بر سیاست‌های استعماری را باید در شرایط قرن پانزدهم میلادی جستجو کرد. این آغاز زمانی است که تحت عنوان "آیین اکتشاف"[۱۱۳] کلیسای کاتولیک رسما به پیشگامان استعمار اجازه داد تا سرزمین‌های غیرمسیحیان را تحت کنترل و حاکمیت خود در آورند. آنچه که ضرورت این استعمارگرایی را فراهم آورد، تفاسیری بود که از کتاب مقدس صورت می‌گرفت. به عنوان مثال این آیه از کتاب پیدایش در عهد عتیق مبنایی را فراهم آورد تا با کمک آن استعمار دیگران توجیه شود: "و خدا ایشان را برکت داد و به آنها گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و بر آن تسلط یابید، و بر همه ماهیان دریا، پرندگان آسمان، و همه حیوانات روی زمین حکومت نمایید". (کتاب آفرینش، فصل اول، آیه ۲۸) به همین سان در انجیل متی

---

[113] Doctrine of Discovery

فصل ۲۸، آیه ۱۸ نیز بیانیه‌هایی وجود دارد که دست عالمان مسیحی آغاز عصر استعمار را باز گذاشت تا نه تنها مجوز سلطه سرزمینی بر دیگران را فراهم آورند، بلکه یک چنین سلطه ای را نیز یک تکلیف دینی، و از همه مهمتر فرمان اخلاقی اجتناب ناپذیر تلقی نماید. "پس عیسی پیش آمده، بدیشان خطاب کرده، گفت، تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به من داده شده است".

در اواخر قرون وسطی در کلیسای کاتولیک این تفاسیر راه را برای دکترینی سیاسی و سلطه گرایانه گشود که به موجب آن تبشیرگرایی مقدمه ای ضروری برای توسعه تمدنی در فراسوی مرزهای جهان مسیحی تفسیر می‌شد.[۱۱۴] برای این منظور دو بدعت مذهبی کلیسای کاتولیک را از در اتحاد با نظام سیاسی حاکم بر اسپانیا و پرتقال فراهم آورد. اولین بدعت این بود که کلیسا به پادشاهان رخصت داد تا کشیشان مسیح را در خط مقدم استعمار سرزمینی قرار دهند و به موجب همین اجازه، پادشاهان می توانستند حوزه‌های اسقفی در سرزمین‌های مستعمره ایجاد کنند. به موجب دومین بدعت، پادشاهان می توانستند به استعمارگران حق مالکیت و مدیریت کامل بر سرزمین‌های تصرف شده را داشته باشند. توجیه اصلی یک چنین تصرفات سرزمینی، که با بی رحمی های غیر قابل باوری در سرکوب بومیان و کشتار جمعی آنان همراه بود، در این استدلال الهیاتی قرار داشت که غیر مومنان موجوداتی فاقد روح[۱۱۵] هستند که در سمت تاریک روشنایی رستگاری دین قرار می‌گیرند. غلبه بر اینان و اراضی و املاک آنان تکلیفی دینی است تا به موجب آن بومیان رستگار و درعین‌حال به زمانه مدرن پا بگذارند. به نظر آنان، جهان طبیعی همانند املاک فاقد صاحبی است، از اینروی هر کسی که بتواند آنها را در تصرف خود درآورد، مالک آن می‌باشد. بر طبق آیین کلیسایی وقت، در این فرآیند تصرف سرزمینی که با زور، کشتار، و نسل کشی همراه بود، ضرورت درآوردن بومیان به دیانت مسیح برای رستگاری و بواسطه آن برای ورد به مدنیت مدرن اجتناب ناپذیر بود. (موتویا، ۲۰۱۱)

پاپ الکساندر ششم طی فرمانی در سال ۱۴۹۳ این حق را به استعمارگران داد تا غیر مسیحیان را به عنوان غیرمتمدن و غیرانسان، بدون هیچ حقی بر سرزمین‌ها خود تلقی کنند. طبق این فرمان، مسیحیان برای تصرف سرزمین‌های دیگران حقی خدادادی برای استعمار، جنگ و خونریزی و حتی برده‌داری دارند. پاپ نیکلاس پنجم نیز در سال ۱۴۵۲ فرمانی پاپی را صادر کرده بود و به پادشاهان وقت این اجازه را می‌داد تا انحصار داد و ستد با افریقا را در

---

[114] Evangelization and civilization
[115] The inferior soulless beings

دست گرفته و بردهداری را نیز پشتوانه اجرایی آن قرار دهند: ما به موجب اسناد و مدارک موجود به شما (پادشاهان اسپانیا و پرتقال) اجازه می دهیم با آزادی کامل به مسلمانان، بت پرستان، و دشمنان مسیح در هر کجا که هستند حمله کرده و آنها را به اسارت بگیرید، سرزمین‌های حکومتی آنان، امیر نشین‌ها، شهرها و سایر دارایی‌های آنان را تصرف و همه آنها را به بردگی بکشانید". این توجیهات راه را برای کاوشگران اروپایی مسیحی و تسلط و برتری آنان در آفریقا ، آسیا، استرالیا، نیوزیلند و آمریکا باز کرد. در جریان شکل‌گیری این سیستم استعماری، کاوشگران این اختیار را داشتند تا اعلام کنند که این سرزمینی را به نام یک پادشاه مسیحی اروپایی کشف کرده‌اند، و سپس پرچم کشور استعمارگر را در آنجا به اهتزاز در آورند. اینان پس از گزارش کشف سرزمین مذکور به حاکمان اروپایی وقت آن سرزمین را ملک مطلق خود می‌دانستند، حتی اگر شخص دیگری از آغاز در آن سرزمین سکونت داشته باشد. کاشفان این اختیار را داشتند تا نحوه حضور ساکنان آن سرزمین‌ها را مطابق با استانداردهای اروپایی تنظیم نموده و همه نوع اقدام غیرانسانی برای سلطه خود بر آن سرزمین‌ها شامل سلب مالکیت ، قتل و نابودی بومیان را بکار گیرند. همه این سیاست‌های استعماری در پناه توجیهات دینی و ماموریت متمدن سازی به عنوان طرحهای الهی انجام می‌شد. همین دکترین در قرن نوزدهم دست امریکا را باز گذاشت تا با عنوان دکترین مونروئه استعمارگران سابق اروپایی را از امریکای لاتین باز پس رانده و نفوذ خود را جانشین آنها سازد.

دکترین اکتشاف به تدریج در حقوق داخلی کشورهای مسلط نیز ادغام شد. به عنوان مثال دادگاه عالی امریکا در سال ۱۸۲۳ در دعوی جانسون علیه مک اینتاش، دکترین اکتشاف را برای سلب مالکیتی سرزمینی بومیان به قانون فدرال ایالات متحده کرد[116]. رئیس دادگاه جان مارشال در توضیح چنین اتخاذ تصمیمی می نویسد که دکترین اکتشاف یک اصلی است که به کشورهای اروپایی حق مطلق توسعه سرزمینی در دنیای جدید را می‌دهد. یک نظریه حقوقی کانادایی نیز، در زمانی که این کشور هنوز مستعمره انگلستان بود، چنین حقی را برای اروپایی‌هایی که داعیه کشف سرزمین‌های جدید را داشتند، می‌داد. به موجب رای دادگاه کانادایی، بومیان در زمان کشف سرزمین زندگی ایلی و قبیله‌ای داشتند و نمی‌توانستند برای حق مالکیت بر آن سرزمین‌ها حقوقی داشته باشند.[117]

[116] https://supreme.justia.com/cases/federal/us/21/543/
[117] https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/3769/index.do

ماموریت خود-ساخته نهاد مذهب برای رستگاری

از سال ۱۶۰۴ که فرانسوی‌ها وارد سرزمین کانادای امروز شدند، و سپس به دنبال سلطه انگلستان بر این سرزمین، اندیشه ماموریت تبشیری و تمدن سازی شکل گرفته و دنبال شد. در این ارتباط شبکه ای از مدارس مسکونی شبانه روزی رایگان و اجباری برای فرزندان بومیان با هدف از بین بردن هویت کودکان بومی و انفصال از تأثیرات فرهنگ خود و جذب آنها به فرهنگ غالب غربی تاسیس شد. در طول بیش از صد سال وجود این سیستم ، حدود ۱۵۰ هزار کودک بومی با سنین شش تا پانزده ساله در این مدارس در سراسر کشور مستقر شدند. گفته می‌شود که حدود شش هزار کودک در این دوره به دلیل مشکلات مربوط به مدارس مذکور جان باختند. این سیستم آموزشی ریشه در قوانینی داشت که قبل از شکل‌گیری کنفدراسیون کانادا در سال ۱۸۶۷ وضع شده بود. اما سیستم مدارس از زمان تصویب قانون اقوام بومی در سال ۱۸۷۶ فعال شده و با اصلاحیه‌ای که در سال ۱۸۹۸ برای همه فرزندان بومیان اجباری شد. محل مدارس بگونه‌ای انتخاب می‌شد که فاصله زیادی با محل سکونت بومیان داشت. بنابراین به دلیل ماهیت دور از دسترس بسیاری از جوامع بومی، که اغلب در طبیعت زندگی می‌کردند، عملا هر نوع ارتباطی میان خانواده‌ها و فرزندان آنها به حداقل ممکن می‌رسید. یک چنین شرایطی عملا کودکان بومی را از رشد و نمو شخصیتی خویش براساس آداب و سنن بومی که هویت خاص آنها طی هزاران سال را شکل می‌بخشید، باز می داشت. به تدریج دولت به اشکال مختلف مانند نیاز به داشتن مجوز مانع از دیدار والدین کودکان با عزیزانشان می‌شد. آخرین این مدارس در سال ۱۹۹۶ تعطیل گردید.

سیستم مدارس مسکونی اجباری با حذف فرزندان بومی از خانواده‌های خود، نه تنها آنها را از هویت، فرهنگ، و زبان زبان اجدادی خود محروم ساخت، آنها را در معرض آزار و اذیت‌های جسمی بی‌رحمانه شامل تنبیهات سخت و نیز آزارهای جنسی قرار داد، اساسا هویت آنان را مخدوش و ضربات سختی به لحاظ روحی و روانی بر آنها دارد آورد. قوانینی که به تدریج تصویب شدند راه امحاء هویتی دانش آموزان از طریق ادغام آنها در فرهنگ استعماری هرچه بیشتر هموار نموده و سپس با اجباری ساختن زبان‌های انگلیسی و فرانسوی، از همان آغازین مراحل کودکی آنها را از اصالت‌های بومی خویش بیگانه نمود. این بیگانگی که به خود مشکلات شخصیتی به همراه داشت مانع از آن بود که جوانان بومی بتوانند به نظام اداری و سیاسی حاکم بر کشور راه یافته و یا برای گروه‌های خویش مفید باشند. بنابراین میراث مدارس مسکونی اجباری نه تنها نتوانست ماموریت خود-تعریف شده رستگاری و تمدن سازی

را تامین نماید، بلکه آنها را با فشارهای روحی، بیماری‌های شخصیتی، اعتیاد به الکل، مصرف مواد مخدر، و نرخ بالای خودکشی رو برو ساخت.

با شروع تأسیس سه مدرسه صنعتی در استان های مرکزی شامل آلبرتا، مانیتوبا، و ساسکاچوان در سال ۱۸۸۳، دولت فدرال تامین بودجه لازم برای تاسیس این مدارس را به عهده گرفت و نظام کلیسایی نیز عهده‌دار امر آموزشی و مدیریتی آنها شد. کلیسای کاتولیک روم سه پنجم مدارس، کلیسای تبشیری یک چهارم، کلیسا های متحد و پروتستان باقیمانده مدارس را اداره می‌کردند. در حقیقت، فراتر از اختلافات آیینی که در میان این سنتهای مسیحی وجود داشت، آنان در ضرورت استحاله فرهنگ بومیان برای رسیدن با آستانه رستگاری دینی و تمدن اروپایی اتفاق نظر داشتند. مدارس به تدریج در سراسر کانادا تاسیس شدند که بطور عمده در چهار استان غربی و سرزمین‌ها شمالی و نیز در شمال غربی انتاریو و شمال کبک قرار داشتند. دو استان نیوبرانزویک و جزیره پرنس ادوارد از دامنه شمول این نظام آموزشی استثنا شدند ظاهراً به این دلیل که دولت تصور می‌کرد بومیان آن سرزمین‌ها با فرهنگ اروپایی–کانادایی (آن زمان) آشنا و در آن جذب شده‌اند. بنابراین نیازی به سرمایه گذاری در آن استان‌ها نیست.

اگرچه تحصیلات در کانادا با قانون آمریکای شمالی انگلیس در صلاحیت دولت‌های استانی قرار می‌گرفت، اما نحوه اداره بومیان و امور آموزشی آنان در صلاحیت دولت فدرال قرار داشت. از شروع دهه ۱۹۲۰ دولت فرایند خرید مدارس شبانه روزی را که تحت نظر کلیسا اداره می‌شدند، را آغاز کرد. در این دوره دولت کلیه هزینه‌های سرمایه گذاری در ایجاد و توسعه مدارس را بر عهده گرفت ولی وظایف مدیریتی و آموزشی همچنان در اختیار کلیسا بود. در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، تعداد دانش آموزان در مدارس روزانه که توسط وزارت امور بومیان اداره می‌شد، افزایش یافت. این رشد در جمعیت دانش آموزان با اصلاحیه قانون بومیان در سال ۱۹۵۱ به مقامات فدرال اجازه داد از طریق توافق نامه‌هایی با دولت‌های استانی و سرزمینی تحصیل دانش آموزان بومی در سیستم مدارس دولتی ادغام نماید.[۱۱۸]

---

[118] نگاه کنید به
https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/residential-schools

امحاء هویت انسانی

نتایج به طور کلی، نه تنها منفی بلکه بسیار هولناک بود. فرهنگ آنها مورد بی‌مهری یا تحقیر قرار گرفت و در نتیجه از خود بیگانگی نوجوانان بومی را گفتار رنج‌های عمیقی ساخت. دانش آموزان نه تنها از والدین خود، بلکه بنا بر تفکیک جنسیتی از خواهران و برادران خود نیز جدا شدند. کاربرد زبان مادری ممنوع، نحوه لباس پوشیدن آنان توسط اشکال یکدست اروپایی تعیین، و کشاندن آنان به دیانت مسیحی از عواملی هستند که در تخریب هویت اصیل دانش آموزان تاثیرات نافذی داشتند. برنامه روزانه تحت انضباط شدید قرار داشت و از بیدارباش در صبح زود، یعنی ساعت پنج و نیم برای نیایش شروع، سپس برنامه‌های آموزشی، بیگاری، و تا ساعت هشت شب با آخرین مرحله رسمی دعا و نیایش پایان می یافت. هرنوع سرپیچی با اشد مجازات همراه بود.

نظام آموزشی در این مدارس مسکونی با نظام آموزشی عادی بسیار متفاوت بود. بودجه ناچیز، ساختمان‌های با کیفیت پایین، سیستم گرمایی با کیفیت ناچیز، سو تغذیه، و امکانات بهداشتی پایین، و نبودن داروهای مناسب کودکان را در معرض بیماری‌های طاقت فرسایی مانند افزایش میزان آنفلوانزا و سل می ساخت که اغلب به مرگ منجر می گشت. گزارشات زیادی وجود دارد که نرخ مرگ کودکان را تا بالای بیست درصد در مقایسه با کودکان عادی نشان می‌دهد. آموزش‌ها در درجه اول بر مهارت‌های عملی متمرکز بودند. دختران برای خدمات خانگی آماده شدند و به آنها لباس شویی، خیاطی، آشپزی، و نظافت آموزش داده می‌شد و پسران آموزش نجاری ، فلز کاری، و کشاورزی یاد می‌گرفتند. بسیاری از دانش آموزان به طور نیمه وقت در کلاس شرکت می‌کردند و بقیه اوقات را مجبور بودند به رایگان برای مدرسه کار کنند: دختران خانه داری می‌کردند و پسران به نگهداری امور عمومی و کشاورزی اشتغال داشتند. سوء استفاده فیزیکی، تنبیهات سخت مانند شلاق زدن، قراردادن آنها در چیزی شبیه به سلول‌های انفرادی، به زنجیر کشیدن، و تحقیر روانی و عاطفی امری کاملا عادی تلقی می‌شد. اذیت و آزار جنسی و تجاوز توسط دست اندرکاران و یا دانش آموزان بالغ تر نیز همواره اتفاق می‌افتاد. برخی از بازرسان و مقامات در آن زمان نسبت به شرایط غیرانسانی و میزان وحشتناک مرگ و میر ابراز نگرانی می‌کردند ولی وادار به سکوت و عدم حمایت مواجه می‌شدند. البته ممکن است برخی از دانش آموزان سابق خاطرات مثبتی از دوران تحصیل در آن مدارس داشته باشند، ولی حتی این تجارب "خوب" در سیستمی با

هدف از بین بردن فرهنگ‌های بومی، مخدوش کردن هویت‌های اصیل، و آداب و سنن و نیز زبان مادری نمی‌تواند تاثیرات مخرب آن مدارس را نادیده انگارد.

واقعاً نهاد مذهب چه بر سر آن مردم آورد؟ و همان نهاد امروزه چه بر سر مردم دیگر سرزمین‌ها می‌آورد؟ شاید مقایسه کوتاه زیر نشان دهد چگونه مذاهب نهادینه شده رویه‌های مشابهی را در امحاء اندیشه و تهی کردن هویت انسانی ایفا می‌کنند:

– سلطه بر افکار جوانان در مدارس و مراکز آموزشی و تحمیل باورهای مذهبی به آنان از طریق شستشوی مغزی با هدف زایل ساختن آزادی اندیشه و تفکر مستقل عقلایی.

– نگاه متکبّرانه و از بالا به پایین رهبران مذهبی و کارگزاران آنها که خداوند را در بالاترین هرم فهم انسانی قرار داده و خود را نیز به عنوان نماینده اقتدار خداوند به دیگران تحمیل می‌کنند.

– کشتن هویت انسانی از آغاز کودکی با تعلیمات مذهبی. مدارس، رسانه‌ها، نهادهای فرهنگی، و رسانه‌های جمعی همه ابزارهای همدست با نهادهای مذهبی برای مسخ هویت انسانی هستند.

– تنبیهات سخت و طاقت فرسا همراه با سرکوب شدید، ویژگی مشترک همه مذاهب نهادینه شده هستند. عملیات روانی تواب سازی چهره پنهان تخریب روح و روان آنهایی است که از فرامین مطلق رهبر مذهبی سرپیچی می‌کنند.

– آزار جنسی و تجاوز نیز به عنوان بخشی از فرآیند روانی تسلیم سازی روح های سرکش بوده است. الگوهای موجود میان دو نگرش مذهبی آن زمان در مدارس اجباری در کانادای سابق و دیگر نقاط جهان که توسط حکومت مذهبی اداره می‌شوند، این ویژگی ویرانگر مذهب بر روح و روان جوانان را نشان می‌دهد.

– ایجاد دوگانگی شخصیتی که با بحران های پیچیده اجتماعی و روانشناسانه همراه است، روحیه عمومی جامعه را با ترکیب خطرناکی از سلطه فاشیستی و تمایل به سلطه با تهدیدهای جدی همراه ساخته است که ساده ترین عوارض آن اعتیاد، شیوع جرم و جنایت، و نا امنی گسترده می‌باشد.

– سلطه ایدئولوژیک مذهب و جزم‌گرایی رهبران آن، با دواندن ریشه‌هایی عمیق و گسترده در همه ابعاد جامعه، روح جستجوگر انسانی برای فهمیدن، نو آوری، و تلاش‌های علمی برای التیام درهای تاریخی بر را با مکث های خطرناکی مواجه ساخته است.

– حکومت بی لیاقت ترین‌ها، همراه با فساد گسترده در لایه‌های حکومتی همه جامعه را در سرازیری سقوط قرار داده است.

فصل چهاردهم

تضاد ماهوی حکومت دینی با گفتمان حقوق بشر

هر سکوت ای مردم آزاده اوج بردگی است
مرگ دارد صد شرف بر اینکه نامش زندگی است
ای که داری جایــگاهی در وطن، فریـــاد کن
داد و بیداد از ستم از اینهمه بیـــــداد کن

شیدای همدانی، شاعر آزادی خواه

پرسش‌ها

آیا حکومت می‌تواند دینی باشد، و اگر چنین است مبانی توضیح آن چیست؟ اگر حکومت دینی توانایی اداره جوامع را دارد، چرا هیچیک از جوامعی که توسط دین سیاسی اداره می‌شوند نتوانسته‌اند به صلح و آرامش و عدالت اجتماعی دست یابند؟

در گفتمان سیاسی و موضوعات مربوط به سیاست و اداره جوامع، معمولاً دو واژه حاکمیت و دولت با یکدیگر پیوند یافته‌اند. اما یک چنین هم پیوندی در فلسفه مدرن مشکلاتی را نیز به همراه آورده است که ممکن است از عدم دقت به تفاوت‌های میان آن دو مفهوم حاصل شوند. حکومت مفهومی انتزاعی است که برای توضیح یک نظام سیاسی که بر اداره یک جامعه نظارت دارد، استفاده می‌شود. از آنجاییکه حکومت‌ها بطور کلی قادر به اعمال حاکمیت بر یک سرزمین و شهروندان خود را دارند، شهروندان به خودی خود در زیر کنترل آن حکومت قرار می‌گیرند. به همین دلیل نوع حاکمیت بر شرایط زندگی حاکمیت و رفاه و آسایش آنان تاثیر گذار است. ولی دولت نماینده و کارگزار حاکمیت است و بنابراین موجودیتی عینی دارد. این نمایندگی از طریق وضع قوانین، سیاست‌گذاری‌ها، و اجرای آنها در جامعه انجام می‌شود.

بطور کلی دولت این اختیار را دارد تا حاکمیت را بر سرزمین و مردم آن اعمال کند. ولی این اختیار در مجموعه‌ای هماهنگ میان سه نهاد تنظیم و اجرا می‌شود. قوه مقننه وظیفه سیاست‌گذاری را به عهده می‌گیرد، قوه مجریه آنرا اجرا می‌کند، و قوه قضائیه وظیفه تعریف و تفسیر قانون را در موارد مورد اختلاف به عهده می‌گیرد. در اندیشه سیاسی مدرن نمایندگی دولت برای انجام حاکمیت می‌بایست با خواست و اراده آزاد شهروندان نیز ملازمه داشته باشد. به عبارت بهتر، نمایندگی دولت از سوی حاکمیت وقتی معنای واقعی کلمه را افاده می‌کند که خود آن حاکمیت برخاسته از حاکمیت شهروندان باشد.

رابطه میان حاکمیت و دولت از نوع متقابلاً پیشبرنده و از نوع ظرف و مظروف است. حاکمیت مانند ظرف است که بدون مظروف، یعنی نهاد دولت، بی‌محتوی و عاری از معنا خواهد بود. به همین سان، دولت، یا محتوی و مظروف، نیز بدون ظرف حتی نمی‌تواند معنای وجودی داشته باشد. به همین دلیل، رابطه میان دولت و حکومت از نوع همپرسگی است و هرکدام در جهت تامین اهداف و استقرار پایدار یکدیگر معاضدت و همکاری اجتناب ناپذیر دارند. در جوامع دمکراتیک، هدف از این همپرسگی نیز پیشبرد اصل حاکمیت مردم، یعنی تحقق بخشیدن به استقلال اراده و آزادی‌های شهروندان برای تعریف نظام سیاسی مورد نظر خود می‌باشد. به عبارت روشنتر، حاکمیت و دولت اساس وجودی خود را از اراده آزاد مردم و تصمیم آنها برای تعیین نوع نظام سیاسی حاکم بر سرزمین خویش، می‌گیرند.

با همه این اوصاف، در شرایطی ممکن است که این رابطه هماهنگ به سوی عدم توازن کشیده شوند. این شرایط وقتی اتفاق می‌افتد که رابطه میان اراده آزاد مردم و نظام سیاسی گسیخته می‌شود، در نتیجه دولت مفهوم خاصی از نمایندگی را به خود می‌گیرد که فقط یک جانبه بوده و سمت و سوی آن بطور انحصاری در جهت تامین نظریه‌های حاکمیت معطوف است. شکاف حاصل و ناشی از جدایی اراده آزاد و حاکمیت مستقل مردم و حاکمیت سیاسی ویژگی عمده حکومت‌های سرکوبگر است که در چهره استبداد و تمامیت خواهی به نمایش گذاشته می‌شود. هدف از نگارش این فصل توضیح این نظریه است که حکومت دینی، بویژه آنی که در ایران امروز بر سریر قدرت نشسته است، به لحاظ ماهوی نمی‌تواند اراده آزاد مردم و حقوق بشر آنان را محترم شمرده و نمایندگی نماید. در واقع ماهیت حکومت دینی با مفهوم آزادی و حقوق انسان معارضه‌ای غیر قابل سازش و اصلاح دارد. برای توضیح این فرضیه، چهار نظریه سیاسی را مورد توجه قرار داده و از طریق پیوستگی میان آنان در ابتدا ریشه‌ها و سپس ماهیت حکومت دینی را مورد تحلیل قرار می‌دهیم تا بتوان عدم سازش ذاتی حکومت دینی با حقوق بشر را اثبات نمود.

اولین و قدیمی‌ترین نظریه‌ای که می‌بایست برای توضیح حکومت دینی بکار گرفت، نظریه حاکمیت خداوند است که برای توجیه حکومت و فرمان رهبران سیاسی بکار می‌رفته است. به موجب این نظریه حکومت هیچگاه نباید مبنایی مردمی داشته باشد زیرا که خداوند تنها حاکم زمین و آسمان است. رهبران سیاسی فقط نمایندگانی از سوی خداوند هستند و اجرای فرمان او را برعهده می‌گیرند. به همین دلیل اراده حاکمیت بالاتر از آزادی و حاکمیت مردم است و در پذیرش فرمان نمایندگان خداوند بر روی زمین جای هیچگونه تردید و گفتگو نیست. عهد عتیق واضح‌ترین نوع حکومت خداوند توسط نمایندگان او را به نمایش می‌گذارد: "هیچ نیرویی بالاتر از خداوند وجود ندارد ..... هرکس در برابر این قدرت مقابله کند، دچار نفرین ابدی خواهد بود". (رومیان، آیه ۱۳) جیمز اول، پادشاه اسکاتلند، برای حل اختلافات موجود در باره مفهوم حاکمیت، قانون الهی، نقش قوه مقننه، و حقوق مردم، در کتاب *قانون آزاد پادشاهی*، (۱۵۹۸) این داعیه را معرفی می‌کند که شاهان توسط خداوند انتخاب می‌شوند بنابراین حاکمیت آنان مشابه حاکمیت خداوند است و آنان فقط در برابر خداوند پاسخگو هستند. مردم حق هیچ پرسشی در باره تصمیمات و اقدامات آنان ندارند. بنابراین، اولا حکومت موروثی و غیر قابل اجتناب است، ثانیا پادشاه فقط در مقابل خداوند مسئولیت دارد، ثالثا مردم باید این حکومت مطلقه را بی‌چون و چرا بپذیرند. به سخن روشنتر، پادشاهان و رهبران سیاسی ماهیتی خدایی دارند و به همین دلیل فرمان آنها مطلق و غیر قابل انکار است.

همین نظریه در آغاز عصر مدرن توسط رابرت فیلمر به فلسفه سیاسی، و به تبع آن به جدالهای مرتبط با قدرت سیاسی در دوران جنگ های داخلی انگلستان راه پیدا کرد. جان لاک در *دو رساله در باب دولت*، (۱۶۸۹) که در دوران انقلاب باشکوه به تحریر در آمد، اینگونه نظریه‌ها را به نقد کشیده و به دفاعی با شکوه در باره حقوق مردم می‌پردازد. در کتاب *پدر سالاری یا قدرت طبیعی پادشاه*، (۱۶۸۰) فیلمر این نظریه را معرفی می‌کند که حکومت اساسا بر پایه قدرت الهی که به پدر خانواده (یا رئیس قبیله) تفویض شده است، بوجود می‌آید. هرگاه ریشه‌های این فرضیه تفویض این قدرت خدا به فردی مشخص برای فرمان دهی را به گذشته ها باز می گردانیم، در می یابیم که این حق در ابتدا از سوی خداوند به آدم اعطا شده، و سپس از طرف او به فرزندانش انتقال یافته است. این قدرتی است که نسل به نسل در میان خانواده های خاصی انتقال یافته است. از اینروی حاکمیت پادشاه از اراده خداوند سرچشمه گرفته و بطور موروثی در اختیار فرزندان او قرار دارد. اطاعت از این قدرت الهی بر همگان لازم و ضروری است. لاک در استدلال‌های بی‌نظیر خود در *دو رساله در باب دولت*، این نظریه را به نفع حکومت قانون اساسی مشروط و نقش نمایندگان مردم در قوه مقننه به

چالش می‌کشد. اساس استدلال ساده ولی درعین‌حال نوآور می‌باشد. آدم هیچ حقی بر فرزندان خود و نیز سلطه بر جهان نداشت، و اگر هم می‌داشت، وراث او چنین حق نداشتند. اگر وراث او چنین حقی داشته باشند، هیچ قانون طبیعی یا الهی وجود ندارد که تعیین کند کدامیک حق جانشینی دارد. اگر حتی آدم چنین اختیاری داشته باشد، هیچ اختیاری از این بابت بر دیگران نخواهد داشت. بنابراین، حاکمان نمی‌توانند قدرت خود را اینگونه توجیه کرده و آنرا به خداوند منصوب نمایند. هر آنچه هست فقط و فقط رای و آزادی مردم می‌باشد. قانون طبیعت هم نشان می‌دهد که آزادی اراده انسان تنها منبع موجه حکومت‌داری و نظام سیاسی است. وقتی که به این تقابل میان دو نظریه نگاه می‌کنیم، در می یابیم که نظریه قدرت الهی رهبر سیاسی هیچ پایه قابل قبولی نمی‌تواند داشته باشد. نظریه حکومت الهی به استبداد مطلق می انجامد و می‌بایست بر علیه آن قیام کرد. در فصل نوزدهم همان کتاب دو رساله، لاک مردم را بر حق می‌شمارد تا برای براندازی هر کسی که در زیر لوای حاکمیت خدا استبداد خود را بر مردم تحمیل می‌کند ایستادگی کرده و قیام نمایند. در حقیقت، ایستادگی در برابر ظلم حق ذاتی همه انسان‌ها می‌باشد.

در سال‌های بعد از انقلاب اسلامی، نظریه منسوخ شده حاکمیت مطلق خداوند توسط رهبری سیاسی، با عنوان ولایت (مطلقه) فقیه مورد توجه نیروهای محافظه کار قرار گرفته است. اندک دقتی نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه از هیچ نوآوری خاصی برخوردار نیست و فقط تقریری بر همان نظریه قدرت مطلقه پادشاه با توجیهات مذهبی آن می‌باشد. بدون اینکه نیازی به ذکر جزئیات این نظریه باشد، در اینجا به خطوط موازی نظریه ولایت مطلقه فقیه و قدرت مطلق پادشاه از نقطه نظر توجیهات مذهبی آن اشاره می‌شود. البته هرچند در میان صاحب نظران علوم دینی شیعه اختلاف نظرهایی در خصوص موضوع ولایت امر وجود دارد، نظریه مسلط کنونی در ایران امروز، به رهبری آیت الله خمینی و پیروان او، ولایت سیاسی فقیه را مبنای حاکمیت مشروع در جامعه قرار می‌داده و توجیهات خاص خود را برای ضروری بودن آن ارایه می‌دهند. آنان بیان قرآنی این توضیحات را مبنای حجیت باورهای سیاسی خود در باره اسلام سیاسی تحت زعامت مطلقه فقیه قرار می‌دهند: "به راستی که پیامبران را همراه با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و میزان نازل کردیم تا مردم به اقامه عدل و داد خیزند". (سوره حدید، آیه ۲۵) سپس دلایل نقلی و عقلی برای تشریح و توجیه نظریه مذکور ارایه شده است. با چرخش مصلحت طلبانه نظریه ولایت فقیه به سوی مطلقه بودن ولایت سیاسی، همانند نظریه مبنای الهی قدرت مطلقه در سنت پادشاهی عصر کهن، آنگونه که توسط فیلمر توجیه می‌شد، راه را برای شکل‌گیری حکومت

مذهبی تمامیت خواه هموار کرد. این تمامیت‌خواهی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که به ولی فقیه اجازه می‌دهد در پوشش فقاهت خود، ردای زعامت سیاسی و اجتماعی سرکوب کننده‌ای را در بر کرده و با کنترل همه رسانه‌های عمومی کشور، مراکز آموزشی، کنترل افکار عمومی، قوای سه گانه، و همه اهرم‌های اقتصادی، برداشت آیینی خود را بر همه ابعاد کشور گسترانده و هر نوع صدای مخالفی را، حتی اگر از سر دلسوزی باشد، خفه نماید. با پوشیدن جامه تقدس و معصومیتی خود–باورانه، ولی فقیه مقابل هیچ مقامی و هیچ فردی مسئولیت پذیری ندارد چرا که اغلب به بهانه اینکه به مصلحت کشور و انقلاب نیست، می‌تواند قدرت مطلقه خود را بر همه کشور اعمال کند. حتی نخبه گان رهبری نیز نمی‌توانند هیچ تذکری به وی در قبال اشتباهات بدهند زیرا براساس مبانی فقهی تعریف شده توسط خود آنان، ولی فقیه بر همه آنان ولایت دارد. بنابراین همه دستگاه حاکمیت به تملق گویی و ستایش رهبری تبدیل شده است. نوآوری شوم یک چنین مفهوم حاکمیت، در مقایسه با مدلی که از سوی جیمز اول و یا فیلمر ارایه شده بود، این است که ولی مطلقه فقیه این اختیار را به خود می‌دهد که زیر عنوان صدور ی ناب شیعی، همه منطقه و حتی جهان را ملک مطلق خود دانسته و به بی‌ثباتی و آشوب بکشاند.

نظریه حکومت الهی و اختیارات مطلقه ولی فقیه (سلطان) توجیهاتی را برای سلطه جابرانه و تمامیت خواهی دینی–سیاسی فراهم می‌آورد. اما پرسشی که ممکن است به میان آید این است که آیا این نظریه ضرورتا می‌تواند توجیهی برای رهبری سیاسی او هم باشد؟ پاسخ مدافعان نظریه ولایت مطلقه فقیه بی‌تردید مثبت می‌باشد. اما کنکاشی عمیقتر در درون فلسفه سیاسی، اذهان را به سوی نظریه تکمیلی دیگری می‌کشاند. براساس نظریه پدر سالاری،[۱۱۹] مبنای حکومت در هر جامعه‌ای بر نقش دلسوزانه پدر خانواده و یا رئیس ایل و طایفه قرار دارد. به بیان ارسطو، حکومت گسترش طبیعی مجموعه بشری است که از خانواده شروع، سپس به روستاها و قبایل و در نهایت به حوزه دولت–شهری کشیده می‌شود . بنابراین پدر (رهبر گروه) قیم و مسئول اداره مجموعه بوده و وظیفه‌ای اجتناب ناپذیر دارد که از روز دلسوزی انجام می‌شود. (کیی‌من، ۲۰۱۸) عصر ویکتوریایی انگلستان در قرن نوزدهم این نظریه را بگونه‌ای منسجم پردازش کرد تا بتواند توضیحاتی برای شیوه حکومت‌داری آن عصر فراهم آورد. در *قانون باستانی*، هنری ماین ابعاد این نظریه را توضیح می‌دهد. (ماین، ۱۸۶۱) با توسل به روایات متون مقدس در عهد عتیق، وی توضیح می‌دهد که نهادهای سیاسی

---

[119] The Patriarchal Theory of the State

بازتاب های طبیعی گسترش و توسعه هسته‌های خانوادگی و قومی هستند. همه جوامع براساس این مدلی بدوی (نژادی) شکل گرفته‌اند که در آن ریش سفید گروه مسئولیت هدایت جمع را به عهده می‌گیرد. رهبری در نقش پدری دلسوزانه خود برای بقای گروه مالک مطلق همه چیز است. مالکیت اموال، ازدواج، تشکیل خانواده، فرزند، و هر بخش دیگر از امور بگونه‌ای استبدادی در اختیار اوست. با شکل‌گیری خانواده‌های بیشتر، وی همچنان رئیس و رهبر همه گروه باقی می‌ماند. این آغاز شکل‌گیری قبیله بود. بسیاری از اعضای یک قبیله در مکان‌های جدید مستقر شدند و قبایل جدید را بوجود آوردند. این قبایل به تدریج براساس پیوندهای خویشاوندی اتحادهای قوی تری بوجود آورده، برای اهداف مشترک در کنار هم قرار گرفته، و در نهایت کشور را تشکیل دادند.

هدف از معرفی اجمالی این نظریه پدرسالارانه این بود که توضیح داده شود که استخدام این نظریه می‌تواند بعد دیگری از حکومت دینی را نشان دهد. در حکومت دینی نه فقط رهبری سیاسی توجیهات خود را در متون مقدس زیر عنوان اراده خداوند توضیح می‌دهد، برای تثبیت نقش استبدادی رهبری، او را به عنوان پدر ملت و دلسوز گروه معرفی می‌کند. همراه با این توجیهات است که نقطه نظرات فاشیستی همواره رهبری را به عنوان پدر دلسوز ملت توصیه و اطاعت از فرمان او را بر همگان واجب بر می‌شمارند. در اغلب نوشته‌ها و توجیهات نظریه ولایت امر، می‌توان این نقش پدرانه و (ادعایی) دلسوزانه ولی مطلقه فقیه را ملاحظه کرد. از پدر مسئولیت و مراقبت از گروه در مقابل دشمن خود–ساخته، و از مردم اطاعت محض، یعنی همان نظریه کهنه ارباب و رعیتی. این توجیه رهبری پدرانه همراه با جواز نمایندگی از سوی خداوند، یعنی تلفیق نظریه حکومت الهی با نظریه پدر سالارانه، همواره در تاریخ انقلاب اسلامی هر صدای مخالفی را به آسانی خفه کرده است. طبیعتاً در این نگرش‌های تمامیت خواهی، اساسا فضایی برای طرح موضوع حقوق بشر و استقلال عقلایی انسان باقی نمی‌ماند. هر آنچه که می‌بایست دنبال شود، عبودیت محض در قبال قواعد شرعی حکومت دینی و اوامر پدر سالارانه استبدادی ولی فقیه است.

آیا می‌توان به این دو نظریه بسنده کرده و توضیح داد که حکومت دینی مشروعیت سیاسی خود را از حاکمیت الهی و توضیحات پدر سالارانه می‌گیرد؟ به نظر این نویسنده، می‌بایست نظریه دیگری را نیز به استخدام در آورد تا بتوان ماهیت حکومت (به اصطلاح) روحانیون در ایران امروز را توضیح داد. نظریه شکل‌گیری حکومت براساس رقابت های گروهی، کاربرد زور، و حیله گری، می‌تواند به روشنگری در باره چرایی استقرار و استمرار حکومت دینی کمک کند. اسامی متفاوتی را می‌توان به عنوان پدر فکری این نظریه معرفی

کرد. شاید نیکولو ماکیاولی، توماس هابس، و یادیوید هیوم، و حتی نظریه‌های داروینی را بتوان در ردیف واضعان این نظریه قرار داد. اما بلانچیلی، نویسنده کتاب تئوری دولت (بلانتشلی، ۱۸۷۵) در قرن نوزدهم روشنترین توضیحات را ارایه کرده است. براساس این نظریه درحقیقت شکل‌گیری حکومت‌ها (دولت‌ها) در نتیجه رقابت میان گروه‌های مختلف، و پیروز آنانی شکل گرفته است که قدرتمندتر و حیله گرتر بوده‌اند. همه تاریخ آینه‌ای از کشاکش بر سر قدرت بوده است. همواره قوی تر ها توانسته‌اند دیگران را تحت حاکمیت خود در آورند، و تاریخ مدرن اروپا واضح ترین نمونه شکل‌گیری قدرت متمرکز براساس قدرت و اعمال زور برای غلبه بر گروه‌های ضعیف بوده است. ریشه‌های این نظریه در شکل‌گیری گروه‌های سیاسی بدوی خطوط موازی در امتداد نظریه پدرسالاری می‌دواند. یک قبیله با قبیله دیگر می‌جنگید و اگر می‌توانست گروه ضعیف را تحت تابعیت خود در آورد، مجموعه سیاسی متمرکز شامل می‌گرفت. این روند تسخیر و تسلط تا زمانی ادامه می‌داشت که قبیله پیروز بتواند کنترل منطقه مشخصی را تحت تأثیر رئیس قبیله خود را پادشاه معرفی می‌کرد ، بدست آورد. به همین دلیل باید پیدایی حکومت‌ها حاصل تجاوزات، اسارت و بردگی انسان توسط انسان، و در خونریزی‌ها و فتح‌ها جستجو کرد. حکومت‌های مدرن اروپایی نیز براساس همین الگو کشمکش بر سر قدرت به وجود آمده‌اند.

اما از نقطه نظر داخلی نیز نظریه قدرت (کاربرد زور) پس از برپایی حکومت، همه نیروی خود را برای انقیاد دیگران به کار گرفته و آنرا با عنوان حفظ نظم و امنیت در برابر دشمن فرضی خارجی مورد استفاده قرار داده است. به این ترتیب دو لایه قدرت گرایی داخلی و خارجی ماهیت حکومت را رقم می‌زنند. بنابراین، قدرت و زور نه تنها پیش زمینه تاریخی شکل‌گیری حکومت‌ها را تعریف می‌کند، هویت حکومت و سیاست‌های آنرا نیز تعیین می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت که حکومت مولود قدرت و اعمال زور برای به تسلیم واداشتن ضعفا است و حکومت نیز بجز حفظ قدرت از طریق زور هدف دیگر نمی‌تواند داشته باشد زیرا که هر نوع کوتاهی در این هدف حکومت مایه بی‌نظمی و آسیب در برابر دشمن خارجی خواهد بود.

حال اگر این نظریه را برای تحلیل ماهیت حکومت دینی فقیه مورد استفاده قرار دهیم، در می یابیم که پایه‌های ثبات آن حکومت براساس سه چارچوبه نظری حکومت الهی، نظریه پدرسالاری، و نظریه قدرت استوار گشته است و به این طریق توانسته است حضور خود را با سلطه بر باورهای مذهبی، رسوم کهن قومی و ایلی، و زور برای سرکوب و ترساندن مردم پا برجا نگه دارد.

ولی هنوز این پرسش بی پاسخ می‌ماند که چرا علی رغم قدرت بی محابای عریان حکومت و فساد گسترده و ناکارآمدی آن، هنوز هواداران نظام بر مشروعیت آن اصرار می ورزند؟ برای روشن ساختن این بعد حساس تحلیل، به نظرم مارکس پیشاپیش پاسخ قانع کننده‌ای را ارایه کرده است. تحلیل این نظریه به زمان زیادی نیاز دارد ولی برای اقامه دلیل در اینجا فقط به دو نکته کوچک اشاره کرده و تحلیل مفصل آن را به مقاله دیگر واگذار می‌کنیم. اول اینکه حکومت دینی ترجمانی اساسی از سلطه طبقه به اصطلاح روحانیون است که منافع طبقاتی و صنفی خود را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهند. اینان با توجیهات مذهبی همه پیام‌های اجتماعی ایمان و باورمندی را مصادره کرده و مفهوم خداوندی را نیز به مسلخ کشیده‌اند. هرآنچه که در حکومت دینی ولی فقیه مورد توجه می‌باشد، فقط و فقط حفظ قدرت و منافع صنفی روحانیون است و آنها تحت هیچ شرایطی حاضر نیستند راس هرم را مورد نقد و چالش قرار دهند. دومین نکته را باید در نظریه روبنایی قدرت پنهان طبقات مسلط توسط مارکس جستجو کرد که به موجب آن محافظان حکومت دینی با کنترل افکار عمومی قدرت بی محابا و نا محدود خود را بر دیگران اعمال می‌کنند. توسعه روایی باورهای مذهبی آغشته به خرافات، برپایی آیین‌های دینی برای مسخ کردن افکار و اندیشه ها، رواج و برپایی سمبل‌ها و نشانه‌ها، جعل القاب و عناوینی که با خود نوعی تقدس به همراه دارند، و در نهایت به خدمت در آوردن روشنفکر نمایان برای توضیحات شبه علمی قدرت مطلقه دینی، ترجمان همان گفته معروف دین افیون توده هاست.

حال چهار نظریه توضیح داده شده را کنار هم بگذاریم تا بتوانیم ماهیت ملقمه ای به نام حکومت دینی را بهتر بشناسیم. نظریه حکومت الهی بنیان قدرت مطلقه فقیه را به لحاظ دینی و شرعی توضیح می‌دهد. نظریه پدرسالاری نقش رهبری بلا منازع و استبدادی ولی فقیه را به کمک سنت های جاهلانه را به باورها فرو می نشاند. نظریه قدرت گرایی و اعمال زور دست حکومت دینی را برای سرکوب بی رحمانه زیر لوای حفظ امنیت داخلی و خطر دشمن فرضی خارجی توضیح می‌دهد. و در نهایت نظریه منافع طبقاتی گروه مسلط دست همه هواداران حکومت را باز می‌گذارد تا با سلطه بر باورهای مذهبی بخشی از مردم حضور خود در قدرت را توضیح دهند.

فصل پانزدهم

به درستی فاشیسم چیست؟

در به چالش کشیدن دموکراسی، فاشیسم دروغ متعارف پوچ برابری طلبی سیاسی، عادت به بی‌مسئولیتی جمعی، اسطوره سعادت و پیشرفت نامحدود را انکار می‌کند. اما اگر دموکراسی به معنای رژیمی در نظر گرفته شود که در آن توده‌ها به حاشیه دولت رانده نمی‌شوند... فاشیسم به عنوان یک دموکراسی متشکل، متمرکز و اقتدارگرا تعریف می‌شود.

موسولینی، دکترین فاشیسم، ۱۹۳۲.

پرسش‌ها

فاشیسم چیست؟ یک ایدئولوژی است یا یک جریان فکری و روانی، و یا پدیده‌ای تاریخی؟ آیا فاشیسم جریانی است که در هر زمانی و شرایطی و در هر جامعه‌ای ممکن است حضور داشته باشد، یا اینکه فقط به نوع آلمانی–ایتالیایی پیش از جنگ جهانی دوم اطلاق می‌شود؟ چرا باید ویژگی‌های فاشیسم را شناخت؟ چرا این شناخت برای جوامع در حال گذار از استبداد به دمکراسی مهم و حیاتی می‌باشد؟

طرح موضوع

پیشتر در نوشتاری با عنوان روانشناسی فاشیسم مذهبی، و با مراجعه به کتاب *روانشناسی گروهی فاشیسم* (ریش، ۱۹۳۳) که در سال ۱۹۳۳ یعنی آغاز صعود اینگونه رژیم‌ها در آلمان و ایتالیا تحریر شده بود، ، ویژگی‌های فاشیسم را توضیح دادیم.[۱۲۰] نویسنده کتاب، ویلهلم رایش، این پرسش را با خوانندگان خود به اشتراک می‌گذارد که چرا مردم علی رغم دارا بودن

---

[۱۲۰] این نوشتار در سایت آگورا ایران آکادمیا انتشار یافت.

توان عقلایی برای اندیشیدن، چشم بسته اراده خود را در اختیار رژیم‌های اقتدارگرای فاشیستی قرار میدهند؟ پرسش را می‌توان اینگونه مطرح ساخت که چگونه شرایط اجتماعی به شیوه‌ای شکل می‌گیرند که در آن روان جمعی با رضایت کامل خود مردم در اختیار حکومت قرار می‌گیرد؟ اگر به شرایط اجتماعی و سیاسی دوران میان دو جنگ جهانی و ابعاد روانشناختی مردم آن دقتی داشته باشیم، پاسخ به پرسش مذکور آشکار می‌گردد. رهبران فاشیست همواره موج احساسات توده‌های مردم را بازشناخته و هدایت آنرا تحت کنترل خود می‌گیرند. این توانایی رهبران فاشیستی از طریق تلاش برای یادآوری اقتدار نظامی و امنیتی و همچنین نوید مجد و عظمت آنچه آنان جامعه آرمانی تصور می‌کنند، انجام می پذیرد. به لحاظ روانشناختی مردم در فضاهای احساسی شور و اشتیاقی برای ادای احترام به رهبر فاشیست و ستایش او برانگیخته و تشویق می‌شود. اما به دلیل ریشه‌های عمیق تاریخی و هویتی که مردم در افق فرهنگی و هستی شناسی سیاسی خود دوانده‌اند، و آگاهی‌هایی که آنها نسبت به سرنوشت خود پیدا می‌کنند، به تدریج از فضای احساسی کنترل شده خارج و در مقابل رژیم فاشیستی قرار می‌گیرند. توسعه آگاهی ها و حضور مردم در صحنه سیاسی برای اعاده هویت فرهنگی و تاریخی خود، رژیم فاشیستی را وا می‌دارد تا با توسل به برچسب‌هایی که به مردم می زند، تلاش آنها را طرح های دشمن خیالی مرتبط ساخته، و وحشیانه سرکوب نماید. اما، با توسعه هرچه بیشتر نارضایتی، نگرانی مردم برای سرکوب شدن و ترس از ماشین امنیتی و سرکوب نظام، به تدریج به خشمی فراگیر تبدیل شده و پیام‌های خود را به نظام فاشیستی به اشکال مختلف به نمایش می گذارد. در این شرایط، روان پریشی فاشیست با خشمی عمیق و فزاینده که از احساسات واقعی مردم خسته و جان به لب رسیده سرچشمه گرفته است، مواجه می‌شود. در این شرایط، و در صحنه سیاسی، سرکوب پیوسته مردم و رعب و وحشتی که برپا می‌کند، به تدریج جای خود را به خشمی عمیق و همراه با شجاعت برای مقابله با رژیم را می‌دهد. در این شرایط دگرگون کننده، دیگر پیوندهای عاطفی و احساسی فریب‌کارانه ای که رژیم فاشیستی با توده‌های ناآگاه و باورمند برقرار کرده است، نمی‌تواند کارگر بوده و اوضاع را تحت کنترل خود گیرد. رهبری فاشیست با شروع وزیدن بادهای مخالفت و نارضایتی گسترده مردم، تصورات خود را در هاله درماندگی می بیند. در اینجا است که نه تنها پایه‌های اقتدار مصنوعی رژیم رو به زوال می گذارد، بلکه به تدریج هواداران نظام فاشیستی آن نیز یا صادقانه مسیر زندگی خود را از نظام جدا می‌سازند، و یا از روی ترس ناشی از خشم مردم و حساب پس دهی آینده، رهبر درمانده فاشیستی را تنها می گذارند.

در مواجه با رژیم فاشیستی، نیروهای مخالف، و بویژه آنهایی که خود را در موقعیت رهبری اعتراضات مردمی می‌دانند، به درک‌های متفاوتی در باره ضرورت دگرگونی می رسند. پاره‌ای از آنها باور دارند که نظام قابل اصلاح است. به نظر اینان، با تقویت آگاهی‌های مردم و آوردن آنها به حوزه‌های شبه–دمکراتیک تصمیم‌گیری می‌توان از شدت تمامیت خواهی نظام کاسته و آنرا در برابر خواسته‌های مردم به تسلیم کشاند. در نقد برنامه گاتا، مارکس به درستی توضیح می‌دهد که اصلاح طلبان در خوشبینانه ترین حالت ممکن ساده انگار و در واقعگرایانه ترین حالت فریبکار می‌باشند. ذات رژیم فاشیستی بگونه‌ای است که امکان اصلاح در آن وجود ندارد. اصلاح طلبی نیز هرگز نمی‌تواند کانون اصلی قدرت فاشیستی را مورد نقد قرار داده و به چالش بکشد زیرا که هستی سیاسی اصلاح طلبی به همان منابع ضد انسانی و متعفن فاشیسم وابسته می‌باشد. جریان دیگری خواهان عبور کامل از فاشیسم مذهبی است، اما این نگرانی را ابراز می‌دارد که پس از دوران گذار از استبداد، فضای فاشیستی دیگری بر جامعه سایه افکند. این نگرانی، هرچند قابل توجه و بجا می‌باشد، به درستی معلوم نیست بر چه پیش فرض‌هایی قرار می‌گیرد و چگونه آن پیش فرض ها می‌توانند به اثبات برسند. علاوه براین، آشکار است که این جریان درک علمی صحیحی از مفهوم پدیده فاشیسم ندارد و مخاطبان خود را نیز از سوی کسانی انتخاب می‌کند که آنها هم تمایلی به درک علمی از این مفاهیم ندارند. این جریان گروه‌های متفاوتی را با گرایشات سیاسی مختلف در بر می‌گیرد. برخی از گروه‌ها با چپگرایی ساختار شکن، با طرح نگرانی خود از استقرار فاشیسم دیگری در فردای انتقال از استبداد، در عمل موانعی را در برابر بدیل‌ها قرار میدهند. به عنوان مثال، به دنبال اعلام مواضع چند هفته پیش شاهزاده رضا پهلوی در خصوص ضرورت عبور از حکومت اسلامی به سوی ایرانی آزاد، سرو صداهای زیادی از سوی گروه‌های چپگرا با گرایشات مختلف، و یا گروهی که خود را جمهوری خواهان می نامند، به راه افتاد که به موجب آن نوعی ضدیت زیر عنوان "صدای پای فاشیسم" را نمایندگی می‌کرد. اینگونه مواضع ذهنیت کنکاشگر را ممکن است به این نتیجه برساند که گویی آنان حکومت اسلامی را بر انجام تغییرات برای آینده ایران ترجیح می‌دهد.

بنابراین، در شرایط حساس و خطیر کنونی ایران یک پرسش برای هر ایرانی دردمند و تلاشگر برای رهایی از استبداد و تمامیت خواهی مذهبی باید مطرح شود: "به درستی فاشیسم چیست؟" اهمیت طرح پرسش هم برای درک صحیح ویژگی‌های حکومت سرکوبگر کنونی مهم است و هم برای آماده شدن به سوی آینده‌ای آزاد برای ایران و ایرانیان، و همچنین برای به دست آوردن بینش صحیحی در باره ماهیت نظام سیاسی آینده‌ایران. این نوشتار قصد

دارد توضیح دهد که اساسا فاشیسم چیست و مختصات آن چگونه تعریف می‌شود. امید که این توضیحات بتواند در جهت روشنگری اندیشه‌ها و همچنین فعالان جامعه مدنی مفید باشد.

فلسفه فاشیسم

اصلی‌ترین نکته‌ای که باید در بررسی فلسفه فکری و هستی شناسی فاشیسم مورد توجه قرار داد این است که فاشیست‌ها برای پنهان ساختن اهداف سلطه گرایانه و تمامیت خواه سیاسی خویش، بنایی فلسفی را برای توضیح دیدگاه‌های خود تاسیس می‌کنند که بر احساسات توده‌های مردم، و بویژه اقشار ناآگاهی که به سرعت در جهت اهداف فاشیستی بسیج می‌شوند، قرار می‌دارد. به همین دلیل، می‌توان فلسفه فاشیسم را در تلاشی برای سلطه انحصاری بر قدرت از طریق تبلیغات فریبنده و عوام‌گرایانه مردم ساده اندیش خلاصه کرد. از اینگونه ویژگی فریب‌کارانه فاشیسم مشکلات و بلایای سیاسی اجتماعی پیچیده‌ای مانند برتری طلبی نژادی، شستشوی فکری مزدوری، سرکوب مخالفان، و سلطه تمامیت خواهانه بوجود می‌آید. همه این مصائب و بلایای اجتماعی نیز زیر عنوان قانون، نظم، و یا ملاحظات امنیتی برای آنچه فاشیسم شکوه و اقتدار ملی می نامد، توجیه می‌شوند. البته این روش‌ها بخوبی با تبلیغات می‌آمیزند و از طریق شستشوی مغزی ساده اندیشان و یا باورمندان، به نگرش سیستمیک مسلط بر جامعه تبدیل می‌شوند بگونه‌ای که هرنوع مقاومت در برابر آنها نه تنها توسط دستگاه‌های سرکوبگر نظام فاشیستی، بلکه باورهای فاشیستی مردم ساده اندیش سرکوب می‌گردد. در حقیقت، کارکرد فاشیسم دوران حکومت نازی که توسط سیاست‌های نازی سازی همه ابعاد حیات اجتماعی و سیاسی و بویژه فرهنگی جامعه را در بر می‌گرفت، از نمونه‌های برجسته توضیح دهنده فاشیسم می‌باشد که مطالعه آن برای درک رفتارهای فاشیستی در هر عصری و جامعه‌ای مفید و روشنگر می‌باشد. الیزابت هینتون، استاد مطالعات تاریخی و همچنین استاد دانشکده حقوق دانشگاه "ییل" در آثار برجسته خود، این موضوعات را توضیح داده است. وی در کتاب *از جنگ علیه فقر به سوی جنگ علیه جرم و جنایت*، از انتشارات هاروارد، گوشه‌هایی از این نوع سیاست‌ها را روشن ساخته است. به عنوان مثال اینکه چگونه سیاهپوستان به سوی رفتارهایی کشیده می‌شوند که از آنها چهره‌ای جنایت‌کارانه برای جامعه بوجود می‌آید. (هینتون، ۲۰۱۶) البته جامعه امروزین ایران بخوبی این نوع فاشیستی نظام حاکم و سازوکارهای متناسب با آن که با توسل به مذهب سیاسی توجیه می‌شوند را بخوبی تجربه کرده و نسبت به آنها آگاهی یافته است. اسلامی سازی امور،

شامل آموزش، فرهنگ و هنر، ورزش، صنعت و حرفه، و دیگر ابعاد جامعه، به درستی مشابه همان نازی سازی فاشیست‌های آلمان و ایتالیا است، که می‌کوشید سلطه تمامیت خواهانه رعب‌انگیزی را بر مردم تحمیل نماید.[۱۲۱] گروه‌های سرکوب وفادار به حکومت شامل بسیج، یا آنچه خود آنان گروه‌های خود-جوش می نامند، همان کارکردی را دارد که "سربازان طوفان" و یا "پیراهن قهوه ای‌ها"[۱۲۲] برای نظام نازی از سال ۱۹۲۰ در آلمان به عهده داشتند. اینان، همانند بسیج انقلاب اسلامی، سازمان شبه نظامی بودند که با ارعاب و اتخاذ روش‌های خشونت‌آمیز نقش کلیدی در به قدرت رسیدن آدولف هیتلر ایفا کردند.

پیشنهاد می‌شود که برای درک بهتر دیدگاه‌های فاشیستی به برخی از پیش زمینه‌های تاریخی کهن، البته با نهایت دقت در ادراک مفهوم، ارجاعاتی انجام شود. *جمهوری افلاطون* شاید بهترین این متون کهن باشد. در این کتاب، هنگامی که دمکراسی مورد نقد قرار می‌گیرد، استدلالی که در جهت ناتوانی دمکراسی به عنوان حکومت مطلوب ارائه می‌شود این است که توده مردم ساده اندیش همه معنا و مفهوم دمکراسی را به گزینش فرد مورد نظر خود تقلیل می‌دهند. این برگزیدگان ممکن است تنگ نظر و نادان باشند. به دلیل تنگ نظری به رقابت جویی و حسادت برای قدرت بیشتر روی می‌آورند، در حالیکه نادانی آنان مانع از این می‌شود که بدانند مملکت را چگونه باید اداره کنند. آنچه که در دمکراسی‌هایی که از طریق انتخابات مردم ساده اندیش و ناآگاه شکل گرفته‌اند این است که طبقه خاصی بر مملکت حاکم شده و همه امکانات و ابزار قدرت را در اختیار خود می‌گیرد. (افلاطون، ۲۰۰۴: ۵د۵۶۴) به همین دلیل است که به نظر افلاطون استبداد رای از درون همین گونه سیستم های دمکراسی سرچشمه می‌گیرد. (۵س۵۶۹) همین نوع حکومت نا آگاهان است که با رای دمکراتیک هیئت پانصد نفره منصفه آتن، در سال ۳۹۹ قبل از میلاد، سقراط را به اتهام واهی به فساد کشاندن اندیشه جوانان آتنی به مرگ محکوم می‌کند. این ناآگاهی توده‌ای مردم است که جام شوکران را به سقراط تحمیل می‌کند؛ و سپس همان محکومیت را در چهار قرن بعد به عیسی مسیح تحمیل می‌سازد.

در نگاه افلاطون، حال هرگاه این مختصات دمکراسی‌ها را در نظر بگیریم، بخوبی در می یابیم که حکومت مطلوب آنی است که توسط رهبری با ویژگی‌های سیاست مداری خردمندانه

---

[۱۲۱] نگاه کنید به "ورزش و سیاست‌های فریب در رژیم‌های تمامیت خواه" از این نویسنده در کیهان لندن مورخ ۲۹ ماه می سال ۲۰۲۲.

[122] *Storm* Troopers or Brownshirts. In German language: Sturmtruppen or Braunhemden

تعریف شده و شکل می‌گیرد. منظور از این بیان این است که رای دادن و انتخاب کردن مانند مهارتی است که باید به افراد آموزش داده شود تا بتوانند مسئولانه در خصوص اداره جامعه خود تصمیم بگیرند. این منظور از شرایط امروزین ایران، و شاید فردای ایران، بیگانه نیست. به درستی نمی‌توان رئیس جمهور را صرف نظر از آرای تقلیلی که از طریق تبلیغات فریب‌کارانه دستگاه حکومتی از آن خود ساخت، سمبل مدیریت کشور دانست. حال اگر، به عنوان مثال، رسانه‌هایی به هم ریختگی کشور که آنرا به لبه پرتگاه نابودی ملک و ملت و تاریخ و فرهنگ آنان سوق داده است، را ناشی از بی‌تدبیری و جهالت آن فرد و هواداران او می‌دانند، اعتراضی نیست. اما مشکل در این است که این نوع تحلیل ها که در اغلب رسانه‌های تحلیلی خارج از کشور و همچنین تحلیلگران انجام می‌شود، ریشه اصلی مصیبت‌ها یعنی نگرش فاشیستی برخاسته از زیربنای تاسیسی نظام را به حاشیه می‌رانند.

در این ارتباط، و برای آشکار ساختن ماهیت ذاتی فاشیسم، در تحلیل قدرتمند خود در باره فلسفه فاشیسم اوایل قرن بیستم، "روی" توضیح می‌دهد که فلسفه فاشیسم برآیند منطقی ایده گرایی پسا–هگلی است. یعنی مکاتب شبه علمی تحصلی فرا–مدرن، واقعگرایی جدید و تجربه گرایی، که در عین تظاهر به انکار ایده گرایی، سعی در احیای مجدد نوع جدیدی از رمزگرایی متافیزیکی داشتند. آن مکاتب ایده گرایانه پسا–هگلی با استتار فریب‌کارانه خود، در پراگماتیسم و هگل‌گرایی جدید به اوج خود رسیدند. اولی شکل مبتذل مادی‌گرایانه را نمایندگی می‌کرد که با تجارب دینی خود را توضیح می‌داد. دومی سلاح انقلابی دیالکتیک هگلی را برای خدمت به اهداف واکنش ستیزه جویانه انتخاب کرده ولی در عمل آنرا تحریف نمود. ماحصل این تلفیق، زیر پا گذاشتن تمام معیارهای زمینی اخلاق، عدالت و آزادی بود. بنابراین، و به عنوان مثال، فیلسوف فاشیسم، "جوانی جنتیلی"،[۱۲۳] اندیشیدن را معادل تفکر در خدا می دانست. هر چه انسان بیشتر فکر کند، بیشتر خود را در محضر خدا احساس می‌کند. خدا همه چیز است و انسان هیچ. با الهام از همین اندیشه است که فاشیسم همه چیز و خلاقیت انسانی هیچ به حساب می‌آید. فیلسوفان فاشیسم برای توجیه ارتجاع سیاسی و بربریت اجتماعی مهمترین اصول بنیادی فرهنگ مدرن اروپا، یعنی انسان

---

[123] Giovanni Gentile (1875-1944), Italian neo-Hegelian idealist philosopher, educator, and fascist politician. The self-styled "philosopher of fascism", he was influential in providing an intellectual foundation for Italian Fascism.

گرایی را زیر پا گذاشتند. (روی، ۱۹۷۶: ۱۰) دقت نماییم این تفسیر عمیق چگونه می‌تواند ماهیت فاشیستی حکومت اسلامی را آشکار سازد.

انسان فانی اعتقاد به فاشیسم را می پذیرد... خود را در وجود فراگیر الوهیت غرق می‌کند تا توسط خداوند متعال، اراده و عمل او فارغ از تمام قوانین این جهانی آزاد شود. در اینجا اعمال وحشیانه و خشونت‌آمیز، آنگونه که در پی اهدافی الهی صورت می پذیرند، در جهان هستی همگی توجیه می یابند، فرآیند تفکری که چنین اعمالی را توضیح می‌دهد، بگونه‌ای فریب‌کارانه به عنوان تبلور دنیایی عالم الوهیت تصور می‌شود. این اعمال الهام گرفته از منبعی الهی می‌باشند. خدا سرمایه داری پوسیده و مضطرب را تحت حمایت خود می‌گیرد و هر مدافع متعصب این نظام فرسوده مادی گرای مبتذل، ابزاری الهی تعبیر می‌شود. ازطریق این مکر حیله‌گرانه، او (فاشیست) آزادی بی‌حد و حصر اراده خود را حفظ می‌کند ولی آنرا از دیگران سلب می‌سازد. (در اینجا فاشیسم به وجود می‌آید) "فاشیست مرد فوق العاده است". (۱۹۷۶: ۱۱-۱۰)

همراه با این شکل و محتوی فاشیسم، می‌توان به اشکال معاصر آن در جوامع مختلف هم دست یافت. سیاست‌های ملی‌گرایی افراطی، بیگانه هراسی و انواع نژادپرستی خشونت‌آمیز که توسط رهبری با گرایش‌های اقتدارگرا توضیح داده می‌شوند، نمایشی از اینگونه فاشیسم می‌باشد. در *فلسفه فاشیسم*، استانلی جیسون توضیح می‌دهد که کسانی که این سیاست‌ها را اجرا می‌کنند دنباله روی سرسخت شیوه‌های مردسالارانه هستند. "آنها رسانه‌ها، تولیدکنندگان فرهنگی و معلمان را به عنوان دروغگویان فاسد با دستور کار چپ نقابدار محکوم می‌کنند." (استانلی، ۲۰۱۹) هدف آنان این است که با تهییج گرایشات توده‌ای مردم ساده اندیش، زمینه ای مناسب برای سیاست‌های خود برقرار سازند. "آنها ادعا می‌کنند که کشورشان زمانی در بین ملت‌ها بزرگ بوده است، اما در نتیجه فروافتادن به دامان لیبرالیسم تحقیر شده است". براین اساس، قوانین مهاجرت پذیری کشور را تضعیف کرده و ویران ساخته است. آرمان‌های لیبرالی، همچنین مارکسیسم، سوسیالیسم و ایدئولوژی های جنسیتی که در دانشگاه ها و مدارس گسترش یافته‌اند، تهدیدهای نابود کننده‌ای برای ملت هستند. ارتش به عنوان یک نهاد مقدس باید از آرمان‌هایی الگوبرداری کند قدرت رهبران سیاسی را استحکام بخشد، و دولت باید براساس مدل تک حزبی شکل گیرد. به نظر استانلی این الگوهای فاشیستی معاصر در سکوت و بتدریج در حال گسترش هستند. "نمونه‌های واضح عبارتند از مجارستان، لهستان، روسیه، هند، اسرائیل، برزیل، ایتالیا و ایالات متحده. احزاب سیاسی با این شخصیت همچنین درجات مختلفی از موفقیت انتخاباتی را در فرانسه، آلمان و جاهای دیگر به دست آورده‌اند".

(۲۰۱۹) پرسشی که توسط استانلی با روشنی به بحث گذاشته می‌شود این است که آیا این جریانات را باید استبداد راست‌گرایی دانست؟ یا ملی‌گرایی افراطی؟ یا توده‌گرایی راست افراطی؟ او در کتاب خود با عنوان *فاشیسم چگونه عمل می‌کند* (استانلی، ۲۰۱۸)، توضیح می‌دهد که بهترین اصطلاحی که می‌توان برای این جریانات بکار برد، فاشیسم است.

هرگاه این ویژگی‌ها را در کنار هم قرار دهیم، ماهیت فلسفی فاشیسم آشکار می‌گردد؛ فلسفه ای که در همه زمان‌ها و در هم جوامع امکان حضور و تحقق دارد. البته منابع در دسترس آکادمیک به سختی حکومت اسلامی را در ردیف نظام‌های فاشیستی قرار داده‌اند. شاید آنها به دلیل تمرکز بر جوامع خویش، از نوع نظام فاشیست پنهان در حکومت دینی غافل ماده‌اند. اما اگر به منابع تاریخی‌تر پیدایی فاشیسم معاصر، مانند کارهای جنتیلی، مراجعه کرده و آنرا در پناه توضیحات مدعی بودن پایه‌های الهی حکومت بررسی نماییم، این حقیقت آشکار می‌شود که حکومت اسلامی به درستی نمونه‌ای از فاشیسم در مدل شرقی و مذهبی خاص خود می‌باشد. البته استانلی راه را برای این تفسیر باز می‌گذارد و اعتراف می‌کند که "این احتمال که فاشیسم بتواند دوباره به عنوان یک نیروی مردمی ظاهر شود، به اندازه کافی برجسته نشده است." یعنی اینکه نوعی غفلت در باره ضرورت تحلیل صحیح فاشیسم مذهبی وجود دارد که در نتیجه آن سمت و سوی اندیشه‌ها بطرف خطرات حاصل از آن معطوف نمی‌شود. بنابراین باید کوشید و متفکران و دانشجویان را برانگیخت تا در باره فاشیسم معاصر اندیشه کنند. این ضرورت بویژه برای رهبران گروه‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی اجتناب ناپذیر است. در حقیقت، آنگونه که استانلی می گوید، در فلسفه سیاسی، "فاشیسم به عنوان یک مفهوم کاملاً تاریخی، عمدتا حوزه پژوهش مورخین بوده است." مشکل در اینجا قرار دارد. فاشیسم پدیده‌ای نیست که فقط در تنگنای تاریخی سال‌های مشرف بر جنگ جهانی دوم مورد مطالعه قرار گیرد. فاشیسم در هر زمانی، در هر جامعه‌ای، و در هر شکل و لباسی ممکن است ظاهر شود. این اندیشه فلسفی انتقادی است که باید مفهوم فاشیسم را دوباره جذب کند و مطالعه خود را برای چالش‌های امروزی و برای کسانی که با نسل‌های بعدی روبرو هستند زنده نگه دارد.

از اینروی حداقل بخش روشنفکری جامعه ایران همراه با رهبران جنبش‌های سیاسی امروز باید توجهات خود را به سوی درک ماهیت فاشیسم مذهبی معطوف نماید تا بتواند راه های خروج از نظام فاسد فاشیستی مذهبی را به درستی دریافته و راه‌کارهای اجرایی آنرا تعریف نماید. در نظر داشته باشیم که در این شرایط خطیر، باز هم جریان اصلاح طلبی می‌کوشد با به انحراف کشاندن افکار عمومی استمرار نظام تمامیت خواه را تضمین نماید. بی

دلیل نیست که به دنبال بحث جانشینی مجتبی خامنه ای، فاطمه هاشمی رفسنجانی به شیوه‌ای مستقیم به دفاع از جانشینی او پرداخته و با ترسیم چهره او به عنوان اصلاح طلبی مانند بن سلمان در عربستان سعودی، می‌کوشید به شکل زیرکانه ای ماهیت فاشیستی نظام اسلامی را پنهان نماید. بنا براین دلیل است که باید یکبار دیگر بر ضرورت شناخت صحیح فاشیسم معاصر و خطرات پنهان آن در به انحراف کشاندن افکار عمومی دقت کرد. به امید اینکه روزی گروه‌های سیاسی خود را از تحلیل‌های خبری روز رها ساخته و با تعمیق در مبانی اندیشه یاری رسان مبارزات رهایی‌بخش مردم ایران باشند.

فصل شانزدهم

آیا جامعه ایرانی در حال دو قطبی شدن است؟

پرسش‌ها

آیا به دنبال اعتراضات گسترده مردمی، و پا به میدان گذاشتن اصلاح طلبان و نفوذ آنها بر بخش‌هایی از مردم، گروه‌های مخالف حکومت به سوی نوعی دو قطبی شدن کشیده شده‌اند؟ اگر هم فرضاً یک چنین صورت گرفته باشد، این بدان معناست که مبارزات مردمی به انشقاق کشیده می‌شود؟

طرح موضوع

به دنبال مبارزات بی‌امان بانوان شریف ایرانی برای رها شدن از ظلم و ستم تحمیلی و غیر انسانی متحجران خشک اندیش، در برخی از فضای رسانه‌ای این مبارزات را با عنوان دو قطبی شدن نامگذاری کرده‌اند. به باور این نویسنده، این عنوانی به غایت خطا و شاید هم مغرضانه است. بنابراین، باید با توضیحاتی صحیح به هموطنان خاطر نشان ساخت که باید با دقت اینگونه نگرش‌ها را طرد و انکار نمایند. یکی از این جریانات از سوی کسانی نمایندگی می‌شود که خود را صاحب نظر در علوم اجتماعی نیز می‌دانند. به گزارش رادیو بین‌المللی فرانسه، "احمد بخارایی، مدیر گروه جامعه شناسی سیاسی در انجمن جامعه شناسی ایران هشدار داده است که دو قطبی ایجاد شده در کشور حول مسئلهٔ حجاب و جانبداری حکومت از گروه‌های سنتی افراطی در این دوقطبی روند فروپاشی اجتماعی در کشور را تسریع و بی بازگشت می‌کند و به کارگیری سلاح در جامعهٔ تنش آلود و بی بهره از گفتگو را بسیار محتمل می‌سازد". (یازدهم ژوئن سال جاری) آنچه که به وضوح از نقطه نظرت ایشان بر می‌آید این است که مبارزات بانوان ایرانی برای احقاق حقوق ذاتی خود، عامل بروز مخاطراتی برای

آینده‌ایران است، و این فرآیند آزادی خواهی باید متوقف شود. یعنی اگر هم که به فرض محال ایران با مخاطرات ویرانگری مواجه شود، عامل وقوع آن بانوان مبارز می‌باشند. ایشان که به عنوان استاد جامعه شناسی معرفی شده است، بیشتر توضیح می‌دهد که "از جمله نتایج این روند شتاب آلود فروپاشی اجتماعی، تشدید ستیز و خشونت در کشور و تسرّی تعارضات اجتماعی از محدودهٔ حجاب به دیگر عرصه‌های تعارضات اجتماعی است. احمد بخارایی تصریح کرده است : وقتی نظام سیاسی عرصه را بر مردم تنگ و تنگ تر می‌کند ممکن است به صورت ناخواسته مردم را به این سمت سوق دهد که برای حمایت از خود مجهز به سلاح شوند ". دقت بیشتر در این اظهار نظر تهی از ادراک صحیح واقعیات امروز ایران، نشان می‌دهد که نامبرده خود را به عنوان فردی دلسوز قلمداد کرده و می‌کوشد به خواننده القا کند که مبارزه رهایی‌بخش بانوان به زیان منافع ملی است. اینکه چه کسانی خود را گروه جامعه شناسی سیاسی ایران می‌دانند که ایشان به نمایندگی از سوی آنها اینگونه افکار شبه–علمی را بخواهند به مردم القا کند، برای این نویسنده روشن نیست. همچنین معلوم نیست که چرا رسانه‌ای مانند رادیو بین‌المللی فرانسه اینگونه نظریه‌ها را انتشار می‌دهد. اما در انکار نظریاتی از اینگونه، این نوشتار کوتاه توضیح می‌دهد که آنچه در ایران امروز با عنوان مبارزه با حجاب تحمیلی در جریان است، الگویی از مبارزه عظیم‌تری از سوی مردم ستم‌دیده ای است که در طی سال‌ها بهای خیره‌سری و توهم رهبران جزم‌اندیش نظام و هواداران آنرا با جان و زندگی خویش پرداخت کرده‌اند. بنابراین، اگر هم بتوان عنوان قطب بندی سیاسی را برای توضیح شرایط بکار برد، باید آنرا به مبارزه مردم بی‌پناهی نسبت داد که دیگر نمی‌توانند این شرایط را تحمل نمایند. مردم ستم‌دیده دیگر نمی‌توانند بر علیه نظام مستبد و تمامیت خواه سلطه‌گری که تا بن دندان با سلاح فیزیکی و شستشوی مغزی باورمندان خرافی مجهز می‌باشد، بی‌تفاوت باشند، و به این ترتیب دوگانگی را باید در مبارزه آنان با نظام حاکم دانست. این مبارزه بی‌امان از سوی مردم آگاه بر علیه نظام ستمگری است که زیر عنوان دین و معنویت، سرمایه‌های ملتی را در انحصار خود درآورده، و هر روز بیشتر و بیشتر هویت مردم را به سخره می‌کشد.

برای توضیح این فرضیه، نوشتار در بخش اول نگاهی کوتاه دارد به اهمیت حقوق ذاتی بشر مردم، و از جمله حقوق بانوان به عنوان حقوق بشر آنگونه که در نزد ملل روشنگر و در دمکراسی‌ها مورد تصدیق قرار گرفته است. بخش دوم ویژگی‌های ویرانگر حکومت دینی را توضیح می‌دهد. در بخش سوم، داعیه دوقطبی شدن جامعه مورد نقد قرار می‌گیرد.

حق ذاتی زنان برای انتخاب آگاهانه

در جوامعی که با معیارهای دمکراتیک اداره می‌شوند، یعنی جوامع تحت هدایت شیوه اداره مطلوب، همه مردم شهروندان آگاه و مسئولی به حساب می آیند که فلسفه حیات خویش را آزادانه انتخاب کرده و برای تحقق آن می‌کوشند. این مردمان روشنگر شده می‌دانند که انتخاب آنان نباید موجبات اذیت و آزار برای دیگران را فراهم آورد. این ویژگی‌های جوامع دمکراتیک و سکولار در جهت مقابل حکومت‌های خودکامه‌ای قرار می‌گیرد که مردم را فقط اتباع و موضوعات حکومت استبدادی خود می‌دانند تا اینکه شهروندانی صاحب حق و مسئول به حساب آورند. فلسفه حیات آزادانه و مسئولانه نه تنها در قواعد حکومت دمکراتیک و شیوه مدیریت مطلوب، و همچنین معیارهای حقوق بشر بین‌المللی تبلور یافته است، از همه مهمتر اینکه در نگرش سیاسی و اجتماعی آن جوامع ریشه‌های عمیقی دوانده و عملا به فرهنگی رفتاری تبدیل شده است. در حقیقت، از آغاز عصر مدرن، و بویژه از قرن هفدهم به بعد متفکرانی نظیر جان لاک به مردمان زمانه خود، و البته به مردم تحت حکومت‌های استبدادی امروز، آموختند که انسان‌ها به دلیل ذات انسانی خود دارای حرمت و ارزشی هستند که با هیچ چیزی در جهان قابل معاوضه نیست. این حرمت ذاتی باید شرط لازم و ضروری قضاوت در مورد مشروعیت نظام حاکم باشد. به عبارت روشنتر، حکومت مادامی مشروع می‌باشد که براساس اراده آزاد مردم شکل گرفته باشد. یعنی اینکه حق حاکمیت مردم توضیح دهنده حق حاکمیت سیاسی است. رابطه میان این دو مانند رابط میان ظرف و مظروف است؛ اراده مردم محتوی حاکمیت، و حاکمیت دولت به منزله ظرفی است که اراده آزاد مردم را شکل بخشیده و آنرا به عنوان اراده ملی به نمایش می گذارد. این نوع اندیشه‌ها شالوده‌های آنچه امروز گفتمان حقوق بشر نامیده می‌شود، و در قواعد حقوق بشر بین‌المللی تبلور یافته است، را فراهم آوردند.

بنابراین، نقطه شروع تامل در باره حقوق ذاتی مردم، و بویژه حقوق زنان به عنوان حقوق بشر، باید حداقل از مطالعه اجمالی آن قواعد حقوق بشری آغاز شود. البته بحث بسیار مفصل است و نمی‌توان در یک نوشتار ساده آنها را معرفی و تفسیر نمود. اما به جهت اختصار می‌توان لیست ساده‌ای از این قوانین را فقط معرفی نمود، بدون اینکه هر نوع تفسیری از آنها ارائه شود.

منشور ملل متحد اولین سند حقوقی بین‌الملل است که به عنوان قانون اساسی جهان سنگ بنای دفاع از حقوق زنان به عنوان حقوق بشر را بنا نهاده است. در سر سطر اول مقدمه

منشور، این آرزوی دیرین بشری به عنوان تعهدی اخلاقی، در گزاره‌ای حقوقی بیان شده است: ما مردمان ملل متحد "با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حرمت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین میان ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌المللی و کمک به ترقی اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر...". این گزاره نشان می‌دهد که جامعه بین‌المللی بر این باور است که ایمانی ثابت و از روی حسن نیت به دو موضوع "حرمت" و "ارزش" به برابری همه انسان‌ها و به دور از هر نوع تبعیض تنها راه وصول به سه هدف اساسی نگهدارنده جامعه بین‌المللی پایدار و انسانی می‌باشد. این سه هدف عبارتند از صلح، امنیت، و توسعه همه جانبه.

ماده یک منشور یک در بند دو گام بلندتر برداشته و برابری حقوق ذاتی همه مردم را شرط لازم و ضروری "حصول همکاری بین‌المللی در حل مسائل بین‌المللی که دارای جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یا بشردوستی است"، می‌داند. درحقیقت، منشور ملل متحد اعضای ملل متحد را به این واقعیت فرا می‌خواند که تنها راه عبور از هرج و مرج همکاری کشورها برای دستیابی به صلحی پایدار و توسعه و ترقی ملت‌ها می‌باشد، و یک چنین آرمانی ناگزیر با احترام به حقوق برابر ذاتی و آزادی‌های اساسی همه مردم و بدون هر نوع تبعیضی می‌باشد. ماده ۱۳ در بند ب بیان می‌دارد که اگر قرار است همکاری‌های بین‌المللی در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و بهداشتی تحقق یابد، یک چنین همکاری‌هایی نمی‌تواند بدون "کمک به تحقق حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همه بدون تبعیض از حیث نژاد، جنس، زبان و مذهب" انجام پذیرد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر زبان مبتنی بر جنسیت را از گفتمان برابری حذف نموده و در سراسر اعلامیه از مفهوم "همه انسان‌ها" و یا "هر فرد انسانی" استفاده کرده است.

اعلامیه در نخستین فراز از مقدمه صراحت این آرزوی دیرپای بشری را اعلام می‌دارد که " شناسائی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد". اعلامیه پایه‌های گفتمانی را بنا می‌کند که به حقوق زنان به عنوان حقوق بشر معروف است یعنی اینکه زنان از همه انواع حقوق برخوردار می‌باشند. این حقوق شامل حق زندگی عاری از خشونت؛ حق آزادی بیان و وجدان و مذهب؛ حق زندگی بدون بردگی مدرن و تبعیض؛ حق تحصیل کردن؛ داشتن اموال؛ رای دادن؛ و دستمزد منصفانه و مساوی می‌باشد. با این حال، تقریباً در همه جای دنیا، زنان و دختران اغلب صرفاً به دلیل جنسیت زنانه خود از داشتن این حقوق محروم می‌باشند. به

همین دلیل، مبارزه برای دستیابی به این حقوق ذاتی انسانی برای زنان نیازمند اندیشه ای فراتر از دادن فرصت به هر زنان است زیرا در آن مردان نیز باید مشارکت داشته و حقوق بشر زنان را درخواست نمایند. علاوه براین، ایجاد تغییرات بنیادین در نگرش مردسالارانه جامعه، تلاش برای افزایش آگاهی درباره حقوق ذاتی خود (بویژه در سرزمین‌هایی که نگرش مذهبی بر باورهای زنان سایه انداخته است)، تغییرات در قوانین . معیارهای رفتاری، و سرمایه گذاری در سازمان‌ها و جنبش‌های زنان اجتناب ناپذیر است.

تلاش برای نهادین ساختن حقوق زنان به عنوان حقوق بشر، سرانجام با صدور دو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در سال ۱۹۶۶ و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی در همان سال منجر شد. هر دو میثاق در ماده ۲ برای منع تبعیض براساس، از جمله، جنسیت، و در ماده ۳ همچنین برای تضمین حق برابر زن و مرد در بهره‌مندی از همه حقوق مندرج در آنها از عبارت یکسان استفاده می‌کنند. اما مهمترین ویژگی این میثاق ها در این امر قرار دارد که کشورها را موظف می‌سازد که حقوق شناخته شده را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو تابع حاکمیت خود "بدون هیچگونه تمایزی از قبیل نژاد ـ رنگ ـ جنس ـ زبان ـ مذهب ـ عقیده سیاسی یا عقیده دیگر ـ اصل و منشأ ملی یا اجتماعی ـ ثروت ـ نسب یا سایر وضعیت‌ها محترم شمرده و تضمین نمایند". میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، از جمله حقوق، حق حیات، آزادی از شکنجه، آزادی از برده‌داری، حق آزادی و امنیت افراد، حقوق مربوط به دادرسی عادلانه در دادرسی‌های کیفری و حقوقی، تساوی قبل را تضمین می‌کند. آزادی فکر، وجدان و مذهب، آزادی تشکل، حقوق مربوط به زندگی خانوادگی و فرزندان، حقوق مربوط به شهروندی و مشارکت سیاسی، و حقوق گروه‌های اقلیت نسبت به فرهنگ، مذهب و زبان خود نیز در این سند حقوق بین‌الملل محترم شمرده شده و دولت‌ها به پیشبرد آنها موظف شده‌اند. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، به عنوان مثال، حق کار، حق تشکیل اتحادیه‌های کارگری، حقوق مربوط به ازدواج، حمایت از بارداری و کودک، حق داشتن استانداردهای مناسب زندگی، حق سلامتی، حق تحصیل، و حقوق زنان برای علم آموزی و فعالیت‌های فرهنگی تضمین می‌کند.

در سال ۱۹۶۷، مجمع عمومی ملل متحد اعلامیه‌ای را برای حذف همه اشکال تبعیض علیه زنان تصویب کرد. به موجب این اعلامیه، اعمال تبعیض علیه زنان، جرمی علیه حرمت و ارزش انسانی آنان تلقی شده، و از کشورها خواسته شده است تا "قوانین و مقررات و رویه‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان را لغو کرده و حمایت قانونی کافی برای حقوق برابر زنان برقرار نمایند". هرچند که این توصیه‌ها برای پیشبرد حقوق زنان به عنوان معیارهایی برای

زندگی صلح آمیز و دستیابی به توسعه همه جانبه جوامع اجتناب ناپذیر می‌باشد، اما از نقطه نظر حقوق چنین پیشنهادهایی در حد یک اعلامیه کمتر قابل الزام حقوقی باقی ماندند. برای رفع این نقیصه یک معاهده قانونی الزام‌آور با عنوان مقاوله‌نامه بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان توسط مجمع عمومی در سال ۱۹۷۹ به تصویب رسید. مقدمه مقاوله‌نامه توضیح می‌دهد که هرچند که اسناد حقوقی متعددی در باره ضرورت پیشبرد حقوق زنان انتشار یافته‌اند، زنان هنوز از حقوق برابر با مردان برخوردار نیستند. این مقاوله‌نامه ماهیت و معنای تبعیض مبتنی بر جنسیت را بیان می‌کند و تعهدات کشورها برای رفع تبعیض و دستیابی به برابری اساسی را درخواست کرده و آنها را نسبت به رفع تبعیض متعهد می‌سازد. مهمترین ویژگی این مقاوله‌نامه این است که کشورها را نه تنها برای رفع قوانین تبعیض آمیز علیه زنان، بلکه از میان برداشتن رویه‌ها و آداب و رسومی که به تبعیض علیه زنان توسط بازیگران دیگران، یعنی مردم و اعضای جامعه، منجر می‌شود، متعهد می‌سازد.

مقاوله‌نامه حقوق کودک، مقاوله‌نامه بین‌المللی حقوق کارگران مهاجر و خانواده های آنان، و اسناد حقوقی منطقه‌ای، به همراه ابداعات بین‌المللی دیگر شامل کنفرانس های زنان و همچنین گزارشات کمیته‌های ناظر بر اجرای حقوق زنان، همگی کشورها را به احقاق حقوق زنان، رفع همه موانع تبعیض در قوانین و مقررات، و همچنین از میان برداشتن موانعی که به غلط باورهای اجتماعی خوانده شده و زنان را از حقوق ذاتی خود محروم می‌سازند، فراخوانده ، و از همه مهمتر آنها را متعهد می‌سازند. اینگونه تلاش‌های حقوق بین‌المللی و همچنین سعی و کوشش نهادهای جامعه مدنی و نیز نهضت‌های اجتماعی، این حقیقت را در پیش روی جهانیان قرار داده است که زنان باید از حقوق برابر، رعایت انصاف، و در نهایت برابری جنسیتی به عنوان نهادی اجتماعی باید برخوردار باشند. شاید مهمترین این تلاش‌ها را بتوان در اهداف توسعه پایدار یافت که در ماده ۵ با عنوان برابری جنسیتی از همه اعضای جامعه بین‌المللی شامل کشورها، سازمان‌ها، جوامع، و افراد ساخته است تا تحقق این هدف مهم را همراه با اهداف مربوطه دیگر تا سال ۲۰۳۰ محقق نمایند.

مذهب سیاسی بزرگترین مانع بر سر راه حقوق ذاتی زنان

هرچند که جامعه بین‌المللی، بویژه در کشورهای توسعه یافته دمکراتیک و سکولار، حرمت گذاشت برای حقوق ذاتی زنان و تلاش برای پیشبرد آنرا شرط لازم و ضروری توسعه همه جانبه، عدالت اجتماعی، و همزیستی مبتنی بر اصل انسانیت می‌دانند، حکومت‌های غیر

دمکراتیک، و بویژه مذاهب سیاسی، در ردیف بزرگترین دشمنان زنان باقی مانده‌اند. در این باره سخن‌های زیادی گفته شده، و همچنین نوشتارهایی برای روشنگری در اختیار مردم قرار گرفته است. این نوشتار به سادگی توضیح می‌دهد که اساسا مذهب سیاسی نمی‌تواند هیچ نوع مراوده و تعامل سازنده‌ای با گفتمان حقوق برابر زنان برقرار نماید. برخی از علل این دشمنی را می‌توان اینگونه لیست کرد:

- قوانین مذهبی ماهیتی از بالا به پایین دارند زیرا بر مبنای داعیه الهی بودن فرض می‌شوند. در این قوانین هیچ حق و جایگاهی برای مردم قابل تصور نیست. تنها آنهایی که داعیه مردمان مذهبی را داشته و خود را عالم به علم الهی می‌دانند، فهم‌های جزمی و غیرانسانی خود را به عنوان صاحب اختیار جامعه به مردم تحمیل می‌کنند. توجیهات فریبنده آنان برای مردم ساده اندیش باورمند به مذهب سیاسی عالم لاهوت را به سادگی با جهان ناسوت پیوند بخشیده و همه ابعاد زندگی انسانی را تحت کنترل انحصاری خود می‌گیرد. این دیدگاه نمی‌تواند گفتمان حق را به عنوان معیار رفتار اجتماعی پذیرفته و آنرا در درون نظام فکر خود وارد سازد. بی‌تردید، تنها واکنش مردان مذهبی نسبت به گفتمان حق دشمنی سرسختانه و نابخردانه می‌باشد.

- از آنجایی‌که قوانین مذهبی در قالب شریعت دینی تنظیم یافته و سپس به عنوان آیین اجتماعی و سیاسی به ذهنیت باورمندان تحمیل شده‌اند، هر نوع صدای اعتراضی با برچسب مقاومت در برابر فرمان خدا، یعنی شرک و الحاد تلقی شده، و از این طریق آن صدا با بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن خفه می‌شود. این حربه مذهب سیاسی در سراسر تاریخ بشری ابزاری موثر برای خاموش کردن صدای معترضان بوده است. تاسف آور اینکه در این خاموش سازی، باورمندان به مذهب همواره کارگزاران بی‌رحم و قصی القلب حاکمان مذهبی بوده‌اند.

- در نگاه مذهب سیاسی به جامعه، همه چیز و همه امور به عنوان مخلوق سرسپرده خداوند و جزئی جدایی ناپذیر از دستگاه مذهبی خدمتگزار او تلقی می‌شوند. در این نگرش مردم فقط تابعان و خادمان مومن دستگاه مذهبی به حساب می آیند، و نه شهروندانی که براساس حقوق و وظایف شهروندی فلسفه حیات خویش را تعریف کرده و دنبال نمایند. در مذهب سیاسی، روابط اجتماعی با ترجمان خاص مذهبی و براساس فرمان های یکسویه و گریزناپذیر شکل می‌گیرند. مشروعیت این روابط با فرض تقوی و فرایض دینی تعیین می‌شود، و از آنجاییکه دستگاه مذهبی مرجع اصلی تشخیص فضایل به حساب می‌آید، نظامی سلسله مراتبی به وجود می‌آید که مذهبیون فریبکار در بالاترین هرم کسب منافع قرار می‌گیرند. در این جامعه سیاسی، مذهبیون ذوب شده در رهبر دینی نیز فضایل خود را به عنوان طعمه‌ای برای فریب مفهوم خداوندی بکار می‌گیرند تا در دنیای دیگر از مواهب آن برخوردار شوند.

- حاکمان در حکومت مذهبی برگزیده خداوند می‌باشند که بنا بر تشخیص خداوند بر مناصب اجتماعی گماشته می‌شوند. این حاکمان فقط به آسمان الهی نظر دارند تا بتوانند فرمان خداوند را از او دریافت و سپس به تابعان زمینی خود یادآوری، و به عبارت بهتر، تحمیل نمایند. این حاکمان به عنوان میانجی میان عالم لاهوت و جهان فانی ناسوت، خود را فقط در برابر خدایی که با ذهنیت جزمی و محقّرانه خود تصور کرده‌اند، مسئول می‌شناسند. در این نوع حکومت‌ها مردم هیچ هستند و بنابراین باید فقط فرمانبردار مطلق حاکم مذهبی باشند تا بتوانند رستگاری خود را در جهانی دیگر تضمین شده بیابند.

- خدای اینان تنها از زاویه دید محقّرانه و محدودی که دارند تصور می‌شود. این خدایی است که از عرش سماوات پای بر زمین گذاشته و همراه با گزمه‌های حکومت دینی بر ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین رفتارهای مردم نظارتی سختگیرانه اعمال می‌کند. این خدای سیاسی شده که نقش ناظم مدرسه در حکومت مذهبی را ایفا می‌کند، علی رغم همه جلال و جبروتی که دارد، آنقدر ذلیل و درمانده است که حتی تار موی دختر جوان معصومی لرزه بر وجود او می اندازد. رحمانیت این خدای مهربان سیاسی شده تا بدانجا بر جامعه سایه می افکند که همچون ابری سیاه ظلم و تعدی و رفتار وحشیانه عمال حکومتی خود، چپاول و غارت اموال عمومی (که خود آنرا بیت‌المال می‌نامد) توسط آنان، ویران ساختن محیط زیست که باید نعمات او باشند، را می پوشاند. این خدای مهربان حاکم سیاسی نه درد مظلومان و زندانیان بیگناه و آنهایی که توسط گزمه‌های حکومت شکنجه و اعدام می‌شوند را می فهمد، و نه صدای کسانی که از روی دلسوزی به او این مظالم را یادآوری می‌سازند، می‌شنود. این خدایی است کر و کور و منبع همه تبعیض ها و مظالمی که کارگزاران و گزمه های او هر روز انجام می‌دهند. خدای مذهبیون سیاسی شده نمی‌تواند خدایی عاشق آفریدگان خود باشد. وجود خدای آنان سراسر با تعصب، کوردلی، خصومت ورزی با مظاهر زیبای زندگی، و پایمال کردن مفهوم حیات آغشته است.

- تقدس مذهبی، که خود را به جامه دورویی و نفاق آراسته است، جایگاه متعالی اصل انسانیت را به اشغال خود است. این عالم تقدس مقام انسان، کرامت و حرمت او، و ارزش انسانی را که خود به عنوان اشرف مخلوقات معرفی کرده بود، در زیر سایه منافقانه مقدسات مذهبی به یکباره نادیده می‌گیرد، بگونه‌ای که حتی یادآوری این حقوق این اشرف مخلوقات به کارگزاران آن خدای مصدر سیاسی جامعه، گناهی نابخشودنی تلقی شده، و خون آنان را مباح می‌داند. این عالم تقدس متابعت از مردان مذهب را امر به معروف، و صدای آزادی خواهی همان اشرف مخلوقات را مصداق منکر می‌داند. حریم شخصی اشرف مخلوقات توسط گزمه های تهی از روح انسانی فرو می‌ریزد تا مبادا حریم معصومیت ادعایی حاکم دینی با کوچکترین تردیدی مواجه شود.

- حکومت مذهبی با نظریه‌هایی مانند "در دین اجبار و اکراه نیست"، "به هرکجا روی آورید معشوق و معبود همانجاست"، و یا "او از رگ گردن به شما نزدیک تر است" را منافقانه و فریبکارانه بازی می‌کند. از یکسو می‌کوشد تا از آنها به عنوان ابزار تبلیغاتی حاکمیت خویش استفاده می برد، و از دیگر سو با تفاسیر محدود، مغرضانه، و هدفمند خود این نظریه‌ها را که ممکن قابلیت تفسیر برای دفاع از حقوق ذاتی انسان‌های ستم‌دیده را داشته باشند، به ابزاری برای سرکوب تبدیل می‌سازد. مذهب سیاسی ذاتاً با این تناقضات ماهوی در درون هستن خود همراه می‌باشد، در نتیجه نمی‌تواند به مفهوم انسانیت و حقوق انسانی پایبند باشد.

- بنا براین تقریرات، و ده‌ها استدلال دیگر مبتنی بر جامعه شناسی مذهبی، حکومت دینی ضد انسانیت، دشمن حقوق زنان، جبار سیه قلب همه زیبایی و پویایی، و انکار کننده هویت انسانی است. مذهب سیاسی اصلی‌ترین مانع بر سر راه حقوق ذاتی زنان، و همچنین مردان، می‌باشد. این مانع باید با روشنگری‌های صحیح از سر راه توسعه یافتگی همه جانبه جوامع انسانی برداشته شود. راه عبور از خرافه‌های مذهبی را نمی‌توان از طریق به سخره گرفتن باورهای مذهبی به سرانجامی رساند. استدلال باید روشن و به دور از هر نوع تعصبی باشد. گفتمان حقوق بشر حق انسان‌ها برای انتخاب مذهب و آیین خود را به رسمیت شناخته است، قواعد دمکراسی نیز این اختیار را برای شهروندان فراهم می‌آورد تا خود آیین خاص خویش را بر گزینند. آنچه که مهم است این است که معیارهای زندگی مدرن مورد احترام قرار گیرد تا بتوان مذهب سیاسی را برای همیشه از فضای عمومی حذف نمود.

آیا جامعه در حال دوقطبی شدن است؟

این نویسنده نمی‌تواند این فرضیه را پذیرا باشد که مطالبه زنان، و مردان روشنگر همراه آنان، برای رها شدن از نظام سرکوبگر دینی جامعه را به سوی دوقطبی شدن می‌کشاند. اگر بتوان از مفاهیم همراه با واژه قطب بندی اجتماعی و سیاسی نام برد، تنها صورت بندی آن را باید در اعتراض و مقابله اکثریت مردم ستم‌دیده در مقابل اقلیت جزمی اندیش سرکوبگری دانست که سال‌هاست با توسل به دین و فرمان خداوند همه ابعاد جامعه را به تباهی کشانده است. اگر این تقابل میان حقوق ذاتی انسان با دشمنان انسانیت زیر عنوان قطب قرار گیرند، این قطب بندی لازمه رهایی از حکومت سرکوبگر تاریک اندیش و بی‌رحم است.

با ترسی که این نبرد رهایی بخش بر اندام حکومت‌گران، و کارگزاران به ظاهر روشنفکر آنان و همچنین لابی گران آنها در خارج کشور انداخته است، بحث دو قطبی شدن جامعه فریبی زیرکانه برای به انحراف کشاندن مسیر مبارزاتی است. این انسان فروشان عاری از

شرافت انسانی با توسل به مفاهیمی فریبنده مانند "گفتگو و تعامل"، "یادآوری خطر گسست اجتماعی و فروپاشی"، و "تشدید دشمنی و خصومت" می‌کوشند حکومت ستمگران را سرپا نگه دارند تا از طریق آن مزایای مزدوری، انسان فروشی، و خیانت به آرمان انسانی را دریافت نمایند. به این مدعیان دروغین اصلاحات باید یاد آوری کرد که هیچ طرحی برای تعامل و گفتگو با ستمگران خشک مغز نمی‌تواند توسط مبارزان حقیقی راه آزادی میهن پذیرفته شود. نظام داعیه حکومت دینی دشمن شرافت و حقوق ذاتی انسانی، و پویایی و زیبایی، و اصلی‌ترین مانع بر سر راه زندگی سالم و مبتنی بر اصول دمکراتیک و آزادی خواهی است.

فصل هفدهم

حکومت اسلامی و مفهوم مدرن دولت

پرسش‌ها

هرچند که تجربه حکومت اسلامی نشان داد که دولت صرف نظر ازماهیت خود می‌تواند برای سال‌ها تصدی امور کشوری را بدست گیرد، آیا این تجربه قرین موفقیت بوده است؟ در شرایط زندگی مدرن، چه دولتی می‌تواند جامعه را به درستی اداره کند؟ آیا طالبان، بدون تطبیق خود با ویژگی‌های دولت مدرن، می‌تواند جامعه تحت کنترل خود را به سوی سعادت و رفاه مردم هدایت کند؟

طرح موضوع

ذبیح الله مجاهد سخنگوی طالبان در نشست خبری تاسیس دولت جدید افغانستان را اعلام کرد. اعضای تشکیل دهنده دولت به وضوح نشان می‌دهد که بر خلاف ادعای طالبان برای تشکیل دولتی فراگیر، دولت آنان بطور یک دست از افراد مذهبی افراطی تشکیل شده است که خود را مقید به شریعت اسلامی می‌دانند. بر همین اساس اینان مسئولیت همه اقدامات خود را با روشنی پذیرفته و آنها را گام‌هایی در جهت جهاد علیه کفار می‌دانند. طبیعی است که تمامیت خواهی آنان دور از انتظار نبود زیرا که دایره محدود تحجّر مذهبی اساسا نمی‌تواند هر صدای غیر خودی را پذیرا باشد و ذاتاً نگرشی حذفی و سرکوب کننده است. به دنبال اعلام اعضای کابینه طالبان، پرسش‌های زیادی برای ذهن فعال شناسنده به وجود می آید. آیا طالبان می‌توانند با دولت ادعایی خود کشور را اداره کنند؟ آیا طالبان اساساً فهم درستی از مفهوم دولت با توجه به معیارهای حال حاضر جامعه بین‌المللی دارند؟ آیا می‌توان با اندیشه مذهبی جزمی که بر بنای فرامین شریعت شکل گرفته است موضوعات و نیازهای

مبتلا به جوامع در شرایط امروزین را پاسخ گفت؟ آیا طالبان می‌توانند با جهان بیرون از افغانستان ارتباط رسمی از طریق روابط دیپلماتیک و براساس هنجارهای پذیرفته‌شده در حقوق و روابط بین‌الملل داشته باشند؟ آیا دولت آنان دارای تخصص و کارایی لازم برای مدیریت کشور می‌باشد؟ آیا تضادهایی غیرقابل سازش میان آنچه که آنان حکومت دینی می‌نامند و شیوه مدرن اداره مدرن کشور وجود ندارد؟ آیا دولت به معنایی که آنان در نظر دارند، و بر مبانی محدود جهان بینی عقب مانده آنان قرار دارد، می‌تواند با مفهوم کشور به معنای مدرن کلمه سازگاری داشته باشد؟ آیا آنان می‌توانند در تعاملات تجاری و اقتصادی با جهان خارج و در فضای عمیقاً در حال جهانی شدن درگیر بشوند؟ آیا بدون شناخت صحیح از مفاهیمی مانند ملت، مردم، شهروند، فضایل شهروندی و حقوق اساسی و آزادی‌های ذاتی مردم، طالبان می‌توانند کشور خود را در مسیری فعال و سازنده قرار دهند؟ منظور آنان از فراگیری مفهوم کشور چیست؟ آیا می‌توان توافقات قومی و مؤلفه‌های قدرت جویی را از مفهوم کشور مورد نظر آنان کنار گذاشت؟ این نوشتار سعی دارد این پرسش‌ها را مورد تحلیل قرار دهد.

ریشه‌های شکل‌گیری دولت

از نقطه نظر تاریخی می‌بایست پیدایی کشورهای اولیه را در دگرگونی‌های اجتماعی و روابط تولیدی در آغاز عصر حیات انسانی جستجو کرد. یعنی زمانی که روابط مبتنی بر خویشاوندی و قبیله‌ای مفهوم رهبری جامعه محدود آن زمان را به حوزه فراگیرتری تعمیم داد. و این زمانی بود که عصر کشاورزی آغاز شده و به تدریج حوزه‌های تمدنی متناسب با خود را نیز به وجود آورد. به دلیل این دگرگونی‌ها جوامع آن زمان، نیاز به سازماندهی امر جامعه، مهارت و قدرت فرماندهی متناسب با نیازها ، نیز تاسیس نهادهای اولیه عمومی را الزام‌آور می‌ساخت. در پاسخ به این نیاز بود که اشکال پدرسالارانه دولت برای اولین بار در تاریخ انسان پا به عرصه ظهور گذاشت. طبیعی است که یک چنین دولت‌هایی مشروعیت خویش را از طریق پذیرش فرمان پدر یا رهبر که مسئولیت حفاظت از گروه را داشت، به دست می‌آورند. تمدن‌های اولیه در بین النهرین و یا مصر از نمونه‌های اولیه این نوع دولت بودند. به همین دلیل، آن دولت‌ها بر مبنای حکومت فردی و پدر سالار به نمایش گذاشته می‌شدند.

این نگرش به شکل‌گیری‌های دولت اولیه و ابتدایی توسط تئوری پدر سالاری که توسط جیمز ماین در قرن نوزدهم به ادبیات سیاسی افزوده شدند. در کتاب قانون باستانی توضیح می‌دهد که در آغاز همه چیز براساس اداره خانواده توسط مرد تعیین می‌شد. به تدریج، از طریق ازدواج‌های خانوادگی، علقه‌های خانوادگی گسترش یافته و آنها را در قالب طوایف و تیره‌های قومی سامان بخشید. گروهی از طایفه‌ها قبیله‌ها را به وجود آوردند. کنفدراسیون اقوام مختلف براساس روابط خونی به منظور دفاع از خود در برابر متجاوزان جوامع مشترک المنافع تشکیل دادند که آن را می‌توان دولت نامید. در حقیقت این خانواده‌ها بودند که به تدریج به یکدیگر پیوسته و تجمع قبایل مشترک المنافع را تشکیل دادند. صلاحیت لازم برای اداره این اشکال پیچیده‌تر جوامع انسانی در اختیار مردانی بود که بنا بر سن خود از تجربه بالاتری برخوردار بودند از اینروی حاکمیت فردی و اقتدارگرای آنان امری کاملا عادی و مشروع تلقی می‌شد. پدر هر آنچه به مصلحت می دانست انجام می‌داد و هیچ مقاومتی نیز در برابر فرمان او جایز و پذیرفته شدندی نبود[۱۲۴]. براساس این نظریه، در جهان باستان افراد به شدت به گروه‌های سنتی وابسته بودند. یعنی اینکه اساسا هویت اجتماعی آنان با این تار و پودهای سنتی تعریف می‌شود به همین دلیل، وابستگی و فرمانبرداری عناصر اولیه دولت را شکل می‌بخشیدند. بنابراین قانون و جامعه و امر حکومت پا به پای یکدیگر توسعه یافتند. (ماین، ۱۸۷۳)

در مرحله پیشرفته‌تری از توسعه خود، این نوع دولت ساختارهای اجتماعی را به وجود آورد تا از طریق مبادلات نهادین شده اجتماعی نه تنها اداره جامعه را آسانتر سازد، بلکه مشروعیت خویش را نیز به آن ساختارها ارتباط دهند. در حقیقت حیطه جمعیتی گسترده‌تر و گوناگونی مردم و قبیله‌ها در پهنای سرزمینی فراختر، دگرگونی را به وجود آورد که ناگزیر می‌بایست ماهیت دولت و مشروعیت آن را از وابستگی به پدر و یا رئیس ایل و قبیله به ضرورت حفاظت از ساختارها توسعه بخشد. بنابراین در حالی که در اشکال قبیله‌ای کشور، رهبری دولت آشکار و مستقیم بود، در مدل ساختاری دولت و مشروعیت آن با ضابطه‌های ارتباط پیدا می‌کرد که در مفهوم شهر و شهروندی معنا می‌یافتند. در حقیقت رابطه میان حکومت کننده و حکومت شونده از ابعاد و اشکال فردگرایانه خویشاوندی و قومی به ابعاد اجتماعی ساخته شده تغییر شکل داد. دقیقاً در این نوع دولت است که مفاهیمی مانند

---

[۱۲۴] یادآور تملق گویی چندش آور نمکی وزیر بهداشت پیشین دولت روحانی که خودکامگی خامنه‌ای برای ممنوعیت واردات واکسن ایمن سازی ساخت کارخانه های فایزر و مدرنا را با همین دیدگاه مجاز و مشروع و نیز الزام‌آور می دانست.

دموکراسی و اداره مطلوب جامعه نیز پا به عرصه ظهور گذاشت. به همین دلیل، در یونان باستان و در جمهوری آتن دموکراسی شکل مقبول جامعه را توضیح می‌داد، هرچند که این نوع دموکراسی به دلیل آنکه مردم عادی که فاقد دید عمیق اجتماعی بودند، در حکومت مشارکت می‌نمودند، مورد اعتراض متفکرانی مانند افلاطون (سقراط) و ارسطو بود.

از طرف دیگر، پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی و سپس افزایش معادلات میان گروهی، ریشه‌های ضرورت شکل‌گیری دولت را با منابع الهیاتی پیوند داد تا بتواند مشروعیت دولت (حکومت) را با مفهوم خداوندگاری پیوند بخشیده و اطاعت مردم از فرامین پادشاه را آسانتر و کم هزینه‌تر سازد. نظریه الهی منشأ دولت، که یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌ها را در خصوص ریشه‌های شکل‌گیری دولت توضیح می‌دهد، استدلال می‌کند که ضرورت اصلی شکل‌گیری دولت و مشروعیت آن امری الهی است. بنابراین پیروی از آنچه توسط دولت (رهبری یا پادشاه)، برای مردم واجب و غیر قابل بحث و گفتگو است. در حقیقت، دولت برگزیده خدا و پذیرش فرمان او واجب و عین فرمان خداوند می‌باشد. در این تئوری حکومت کننده نمی‌تواند در مقابل مردم مسئول باشد زیرا فقط به عنوان نماینده خدا حضورش در مقام فرماندهی و رهبری جامعه توضیح داده می‌شود. و نظر به اینکه هیچ مقامی نمی‌تواند فرامین او را تفسیر کند، مگر اینکه از جانب نهاد مذهب بر انگیخته شده باشد، فرمان او مطلق و سرپیچی از آن گناهی بزرگ محسوب می‌شود. به این ترتیب، طرفداران نظریه خاستگاه الهی دولت، مقام حاکم را بالاتر از همه مردم و حقوق نیز با فرمان خداوند پیوند می‌دادند بگونه‌ای که هیچ فرد انسانی روی کره زمین نمی‌تواند اراده حاکم منصب خداوند را محدود و قدرت او را انکار نماید. حرف حاکم که مانند ولی مردم می‌باشد در حکم قانون الهی بوده، به این ترتیب او از هر نوع خطایی مصون است، و به همین دلیل تصمیمات و اقدامات او همیشه برای مردم و جامعه عادلانه و خیرخواهانه تلقی می‌شود. فرمان خدا که از زبان و تصمیم رهبری جامعه بر می‌خیزد باید پذیرفت. در نتیجه هرنوع سرپیچی و شکایت از اقتدار حاکم موجب گناه و مجازات الهی می‌باشد.

در قرون پانزده و شانزده، به دلیل بروز امواج بیداری فکری حاصل از عصر نوزایی خرد انسانی (رنسانس)، ریشه‌های قدیمی مذهبی توجیه حکومت به چالش کشیده شدند. شاید مهمترین آن توجیهات مذهبی را بتوان در عهد عتیق انجیل جستجو کرد. بنابراین در سوره رومیان اینگونه منبع و مشروعیت الهی فرمان رهبری سیاسی توجیه می‌شود. "بگذار هر شخصی تابع قدرتهای برتر باشد. زیرا هیچ قدرتی {بر روی زمین} بجز قدرت خداوند نیست؛

قدرتهای موجود ، توسط خدا تعیین شده‌اند. هرکس در برابر این قدرت مقاومت کند، با فرمان خدا مقابله کرده است و کسانی که مقاومت می‌کنند، لعنت خود را خواهند دید".[۱۲۵]

دانته آلیگیری[۱۲۶] که مهمترین چهره انسان‌گرایی آغاز عصر نوزایی است، شاید یکی از اولین متفکرانی بود که این نظریه سیاسی توجیه حکومتی را به چالش کشیده و سال‌ها تبعید و دوری از موطن خود را نیز به جان خرید. اما توانست در دوران تبعید کمدی الهی، یکی از برجسته‌ترین اشعاری را که مردم جهان شنیده اند، را تصنیف کند، اشعاری که زبانی نوین و دنیایی سراسر حکمت و زیبایی دارد. مجموعه افکار و آثار وی را باید به عنوان منابع اصلی عصر نوزایی فرهیختگی انسان به حساب آورد. نقش وی در ظهور عصر انسان گرایی را باید نه تنها در شیوه زندگی، بلکه در ی سیاسی و اخلاقی که دنبال می‌کرد جستجو کرد. بنابراین، او را باید از نخستین متفکرانی دانست که با انکار قدرت الهی دولت، ضرورت جدایی دین از سیاست را در ایتالیا که مرکز مذهب کاتولیک در جهان بود، مطرح ساخت. و این مقابله با مذهب سیاسی زمانی انجام گرفت که پاپ بونیفاس هشتم[۱۲۷] آشکارا می‌کوشید با مداخله در امور سیاسی بویژه مداخله در فرانسه، سیسیل، و اسکاتلند، نوعی پادشاهی مذهبی تحت نظر کلیسای کاتولیک بوجود آورد. تلاش برای تحکیم قدرت کلیسا با صدور نامه پاپی با عنوان "من یکی را باور دارم"، و یا "یک خدا، یک اعتقاد، و یک رهبر معنوی"[۱۲۸] شروع شد که طی آن پاپ را در مقامی بالاتر از امپراطور قرار می‌داد. بنابراین هم قدرت مذهبی و هم سیاسی را در اختیار یک نظام مستبد تمامیت خواه قرار می‌داد. در مخالفت با این تمامیت خواهی جاه‌طلبانه، دانته قاطعانه معتقد بود که پاپ و امپراطور باید حوزه اختیارات متفاوتی داشته باشند تا نوعی توازن قوا بین اقتدار معنوی پاپ و قدرت غیر مذهبی امپراتور ایجاد شود. بنابراین، رهبر مذهبی که خود را حاکم سیاسی نیز می‌داند، مسئول همه معضلات و مشکلات جامعه بوده و می‌بایست از این مقام عزل شود. مخالفت های دانته با پاپ در کمدی الهی تجلی یافت. شایان ذکر ایت که دانته خود از باورمندان به مذهب مسیجیت بود. ولی آنچه که او را در مقابله با مداخله مذهب در سیاست بر می‌انگیخت، همانا تبعات شوم و نکبت‌باری بود که به واسطه این مداخله برای روابط اجتماعی شکل می‌گرفت. به همین دلیل می‌بایست آثار دانته را در زمره اولین نمونه‌های ادبیات سیاسی سکولار به حساب آورد.

اما در مقابله با این امواج بیداری، نظریه‌های الهی حکومت همچنان توسعه یافت. روبرت فیلمر، عالم الهی محافظه کار قرن هفدهم، از سر سخت ترین مدافعان نظریه الهی دولت

---

[125] Romans, 13 : 1-7. New International Version

[126] *Dante* Alighieri (1265-1321).

[127] Benedetto Caetani, Pope Boniface VIII.

[128] The papal encyclical, THE BULL *UNAM SANCTAM*, 1302

است که هر نوع مخالفت با فرمان پادشاه به عنوان نماینده خدا بر روی زمین را مایه تشتت و پیدایی هرج و مرج در جامعه می‌دانست. به نظر او برای برقراری نظم و امنیت باید به فرمان رهبری سیاسی جامعه گوش فرا داده و آنرا بطور مطلق پذیرفت.[۱۲۹] در حقیقت، پس از انقلاب انگلیس، ایجاد جامعه مشترک المنافع، و سپس احیای سلطنت در سال ۱۶۶۰، فیلمر شاخص‌ترین دفاع از حقوق الهی پادشاه را انتشار داد. (فیلمر، ۱۶۸۵) فیلمر از همان نظریه کهنه پدر سالاری استفاده برده ولی آنرا با استدلال‌های مذهبی آمیخت. استدلال او اینگونه توضیح داده می‌شود که نهادهای خانواده و دولت برای تحقق طبیعت هدفمند انسانی تأسیس شده‌اند. در ابتدا حکومت خانواده توسط پدر اصلی شکل می‌گیرد. در آغاز جهان، این نوع حکومت توسط خداوند به آدم داده شد. آدم بر فرزندان خود کنترل کامل داشت. این قدرت در اختیار فرزندان او قرار گرفت. بنابراین قدرت پدرسالارانه خانواده و جامعه امری الهی است که از سوی خدا به پادشاه تفویض شده است. بنابراین مطلق است و براساس حق الهی بنا شده است. به همین ترتیب، در مذهب هندو دین و سیاست در شخص رهبری جامعه متبلور می‌شود؛ در مسیحست قرون وسطی پاپ مقامی نیمه خدایی دارد؛ در قرائت های کهن‌تر اسلام خلیفه همان مقام الهی در روی زمین را دارا بود؛ و در اسلام سیاسی امروزین رهبری طالبانی نیز همان مقام نیمه خدایی را داراست.

بدون اینکه به دلیل آشکار بودن توجیهاتی از این قبیل، نیازی باشد به تفصیل بیشتری از این نظریه‌ها بپردازیم، بد نیست نیم نگاهی هم به نظریات مشابه در اسلام سیاسی داشته باشیم و برای این منظور فقط به چند استدلال از سوی مدافعان نظریه ولایت فقیه نگاهی می‌کنیم. تارنمای پرتال امام خمینی دقیقا همان استدلال‌هایی را در باب توجیه ولایت فقیه بکار می برد که توسط نظریه پردازان حکومت الهی جهان مسیحیت مطرح شده بود: "اسلام که دین فطرت و عقل است و براساس خواسته‌ها و نیازهای فطری، معقول و منطقی انسان نازل شده است، چگونه ممکن است نسبت به یکی از اولی‌ترین و بدیهی‌ترین نیازهای فطری و عقلی انسان و جوامع انسانی، یعنی حکومت و ولایت بی‌اعتنا باشد؟" براساس آیه ۵۹ سوره نساء که می‌گوید "ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر را نیز اطاعت کنید"، مدافعان نظریه ولایت فقیه توضیح می‌دهند که حکومت ولی امر بر جامعه اجتناب ناپذیر می‌باشد زیرا در راستای همان هدف خلقت توضیح داده شده است. به نظر اینان، آیه مذکور بر عصمت صاحب امر دلالت داشته و دو نکته را برای شیعیان هوادار نظریه ولایت فقیه مطرح می‌سازد:

---

[129] یادآور مفهوم امنیت، قانون، و نظم در نظریه ولایت فقیه

اول نکته این است که خداوند در آیه مذکور به اطاعت مطلق از اولی الامر دستور داده است. هرگاه خداوند به اطاعت بدون شرط از کسی فرمان دهد، آن فرد، معصوم خواهد بود؛ چون اگر معصوم نباشد و دستور به انجام دادن گناه بدهد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ یعنی هم باید از او اطاعت کرد (بنابر فرمانی که خداوند داده) و هم اطاعت نکرد (بنابر اینکه انسان نباید گناه کند).

دومین نکته در ضرورت اطاعت از امر ولی در آیه یاد شده در این موضوع قرار دارد که آیه بدون تکرار فعل «أطیعوا»، به دنبال اطاعت از رسول آمده است و از آنجا که اطاعت از رسول به دلیل معصوم بودنش، به شکل مطلق واجب است، اطاعت از اولی‌الأمر نیز همانند آن، بدون قید و شرط خواهد بود و این، نشان از معصوم بودن اولی‌الأمر است.

این نظریه پردازان شیعه همچنین استدلال می‌کنند که در میان مفسران اهل سنت نیز کسانی چون فخر راضی با استدلالی مشابه استدلال بالا، دلالت این آیه بر عصمت اولی‌الامر را پذیرفته‌اند.[۱۳۰]

پیدایی دولت مدرن

اندک دقتی در اینگونه نظریه‌های توجیه کننده قدرت سیاسی دولت، نشان می‌دهد همواره در همه تاریخ بشری کسانی سعی کرده‌اند بر اندام حکومت مذهبی لباس عافیت پوشانده و انسان‌ها را از حقوق اولیه خود محروم سازند. به همین دلیل همواره می‌توان در همه تاریخ مذاهب نهادین را به عنوان اصلی‌ترین موانع بر سر راه رشد و شکوفایی جستجو کرد. بنابراین با آغاز عصر مدرن و شروع تلاش برای عقلایی ساختن روابط اجتماعی، نظریه‌های قرارداد اجتماعی پایه‌های الهی حکومت و دولت را به چالش کشیدند. توماس هابس، جان لاک، ژان ژاک روسو، و امانوئل کانت از مهمترین نظریه‌پردازان کشور و دولت مدرن براساس نوعی قرارداد میان حکومت شونده و حکومت کننده می‌باشند. برای رعایت اختصار در اینجا فقط نگاهی کوتاه به مفهوم دولت از دیدگاه لاک می اندازیم.

لاک به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی لیبرال، همه پیش‌فرضهای تئوری‌های الهی دولت را به چالش کشد. به نظر او حتی قانون طبیعی نیز فقط در محدوده عقلانیت آزاد انسان قابل درک می‌باشد. لذا رهایی از همه قیود مذهبی و الهی، شرط اصلی رهایی‌بخشی انسان از رنج‌های تاریخی و جستجوی راههای تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد. نکته بسیار مهمی که

---

[130] https://fa.wikishia.net/view

لاک می‌آموزد این است که نظریه‌های مذهبی دولت هر نوع خودکامگی و ظلمی را زیر عنوان خدا و مذهب توجیه می‌کنند. بنابراین باید از اینگونه توجیهات عبور کرد و به این نتیجه رسید که حکومت کردن تحت هر عنوانی که باشد به معنی داشتن جوار انجام هر کاری نیست. دولت و حکومت فقط هنگامی معنی پیدا می‌کند که بتواند فرصت‌های اجتماعی برابر برای همه مردم را فراهم آورد. هرگاه حق برخورداری مردم از آزادی برای همگان و به نحوی برابر مورد غفلت قرار گیرد، اساسا انسانیت و آزادی مخدوش می‌شود. با این استدلال، لاک خط حائلی میان نظام نظام لیبرال و غیر لیبرال کشیده و دومی را به همان حکومت مطلق الهی پیوند می‌دهد که تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند به شکلی عقلایی توجیه شود، مگر در جاییکه خرد و اندیشه انسانی تحت سلطه باورهای مذهبی در آید. و این شرایط هنگامی اتفاق می افتند که انسان‌ها روح جستجوگر و خرد انسانی خود را به کناری نهاده و تسلیم فرامین و آداب نهادهای مذهبی می‌شوند. بنابراین، باید از مذهب عبور کرده و حضور آنرا به نهاد عبادت و پرستش محدود نمود. (لاک، ۱۶۸۹)علاوه براین نهاد مذهبی بای عبادت نیز فقط به شکلی داوطلبانه به وجود می آیند تا باورمندان به خدا بدور از هرنوع اجبار و نیز عاری از آداب و رسوم دست وپا گیر بتوانند آزادانه خدای خود را پرستش نمایند. از اینروی تردید در جدایی مذهب از سیاست نتایجی بجز قدرت طلبی، فساد، خشونت و جنگ افروزی، و نابرابری نخواهدد داشت.

لاک می‌آموزد که برخورداری از آزادی پایه و اساس مشروعیت دولت و نظم سیاسی است. این مشروعیت وقتی اتفاق می‌افتد که دولت قوای حاکمیت خود را از حاکمیت عقلایی و نیز اخلاقی شهروندان خود کسب می‌کند. این توازن میان موضوع استقلال حاکمیتی فقط در فضای لیبرال سیاسی اتفاق می‌افتد و آن هنگامی است که:

- شهروندان بدون هیچ ترس و نگرانی می‌توانند نقطه نظرات خود را آزادانه بیان نموده فرصت یابند تا
- در تدوین و توسعه خیز عمومی مشارکت یابند. به عبارتی برخورداری از موهبت آزادی توسط فضای دموکراتیک تسهیل شده و شهروندان را به عنوان بازیگران فعال در مشارکت عمومی و در تصمیم‌گیری توانمند می‌سازد. بنابراین
- شهروندان می‌توانند به لحاظ عینی و عملی از استقلال فکری در تصمیم‌گیری بهره مند شوند.
- نتیجه نهایی این است که در همه حال این حاکمیت مستقل اراده اوست که مبنای شکل‌گیری جامعه، تبعات، و فرآیندهای آن می‌باشد، و در نتیجه
- جامعه سیاسی تا وقتی به حیات سامان وار خود ادامه می‌دهد که بر مبنای اراده و آزادی شهروندان مطابقت داشته باشد. برای حفظ جامعه بسامان لیبرال قانون ناظر بر روابط

اجتماعی و مردم نیز خود مولود تصمیم‌گیری آزادانه افراد است. قانون طبیعی نمی‌تواند مردم را به رعایت آنچه که خوی مسلم فرض کرده و یا تأسیس نموده‌اند، مکلف نگه دارد.

- مرزهای روشنی نیز باید میان سیاست و مذهب تعریف شوند. این در حیطه هایی متفاوت با مأموریت‌های متفاوتی هستند. هرگاه مذهب وارد سیاست شود، آزادی و استقلال فکری مردم را روبه تحلیل می برد. پس همیشه و در همه حال باید مردم حق انتخاب آزادانه و آگاهانه آنها را معیار و ملاک تصمیم گیری‌ها درباره ویژگی و قوانین فضای عمومی جامعه دانست.[۱۳۱]

پا به پای توسعه نظریه‌های قرارداد اجتماعی دولت، و در امتداد ظهور انسان مدرن، یعنی عاملیت انسانی مستقل عقلایی، شرایط سیاسی قرن هفدهم اروپا تحولی دیگر را باعث شد که به موجب آن تئوری‌های دینی دولت بی‌اعتبار شدند. به دنبال جنگهای خونین سی ساله میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، قراردادهای صلح وستفالی در ۲۴ اکتبر سال ۱۶۴۸، دولت حاکم بر کشور را از هر نوع وابستگی به مذهب رهاساخت.[۱۳۲] براساس این معاهدات، مفهوم دولت به معنی مدرن کلمه و در قالب کشور (دولت)–ملت پا به عرصه ظهور گذاشت. از این پس کشور مدرن آنانی بودند که از حق حاکمیت سرزمینی برخوردار بودن و می توانستند با یکدیگر روابط دیپلماتیک برقرار کرده، تعاملات مورد نیاز دیگری را تعریف کرده، و بگونه‌ای صلح‌آمیز در کنار یکدیگر زندگی کنند. روابط میان دولت‌ها نوین نیز براساس معیارهای حقوق بین‌الملل، که خود بر پایه برابری حاکمیتی تعریف شده بودند، تنظیم می‌شد.

دولت مدرن با جدا ساختن خود از از پیش زمینه‌های پدرسالارانه، قومی–قبیله ای، و مذهبی، راه خود را به سوی ضرورت احترام به حقوق و آزادی‌های اساسی مردم باز کرد. در پرتو این تحولات، متفکران علوم سیاسی نظریه‌هایی را برای توضیح ویژگی‌های دولت مدرن ارایه کرده‌اند که ذکر همه آنها در این مقاله کوتاه جایز نیست. با این وصف می‌توان ویژگی‌های دولت مدرن را از سوی کریستوف موریس اینگونه تشریح نمود:

- استمرار و انسجام در زمان و مکان. کشور مدرن نوعی سازمان سیاسی است که نهادهای آن علی رغم تغییرات در رهبری جامعه و نوع دولت حاکم برآن، در طول زمان پابرجا می‌مانند. و به این ترتیب، دولت نشانگر نوع سازمان سیاسی در سرزمین معینی می‌باشد.

- برتری. دولت مدرن شکل مشخصی از سازمان سیاسی است که نظم عمومی متحدالشکلی را جدایی از حکومت کننده و حکومت شونده به وجود می‌آورد بنابراین دارای

---

[۱۳۱] نگاه کنید به جلد چهارم از مجموعه کتابهای حقوق بشری از این نویسند با عنوان اصل انسانیت در گفتمان حقوق بشر. انتشارات اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل.

[132] The Peace of Westphalia was a series of peace treaties signed in the Westphalian cities of Osnabrück and Munster.

ویژگی عاملیت سیاسی است. نهادهای کشور مدرن مانند حکومت، دستگاه قضایی، سیستم اداری، و نیروی نظامی فقط نمایندگانی از سوی دولت می‌باشند.

- اقتدار. دولت به عنوان متصدی امور در کشور دارای حق حاکمیت است یعنی اینکه بالاترین منبع اقتدار سیاسی در سرزمین بوده و انحصار کامل استفاده از کاربرد مشروع زور در سرزمین را در اختیار دارد. (توجه نمایید به مشروعیت استفاده از زور). صلاحیت دولت و نهادهای آن به همه اعضای جامعه امتداد می‌یابد. بنابراین دولت ماهیتی مستقل دارد.

- وفاداری. دولت حاکم بر کشورهمواره انتظار وفاداری مردم خود و دیگر کسانی که در سرزمین زندگی می‌کنند را دارد. این وفاداری بر الگوهای پیشین وفاداری های خانوادگی، قبیله‌ای، و مذهبی پیشی می‌گیرد. اعضای دولت نیز همه موضوع قانون هستند و می‌بایستی به اطاعت از قوانین خود را متعهد نمایند. (موریس، ۲۰۰۴: ۲۰۰-۱۹۹)

سوای ویژگی‌هایی که برای تعریف کشور مدرن در نظر گرفته می‌شود، خود مفهوم دولت مدرن اشکال مختلفی را به دلیل نوع حکومتی که دنبال می‌کند به خود گرفته است. علاوه بر این، کشور آنگونه که امروزه به آن ارجاع داده می‌شود، و بویژه با توجه به ملاحظات حقوق بشری، مناسبات پیوسته‌ای را با حقوق بین‌الملل برقرار ساخته است. این پیوستگی پیچیده و دارای لایه‌های متکثری می‌باشد که بطور طبیعی توضیح آنها در این نوشتار کوتاه امکان پذیر نیست. به همین دلیل فقط به این نکته کوتاه اشاره می‌شود که کشور مدرن بدون تعامل و همکاری با جهان نمی‌تواند حیات خویش را امتداد دهد و برای این امر می‌بایست به قواعد حقوق بین‌الملل که عمده آنها در پرتو اهداف ملل متحد و انتظارات جامعه جهانی در منشور ملل متحد ذکر شده‌اند، احترام بگذارند. پاره‌ای از این قواعد و انتظارات به شرح زیر می‌باشند:

- ایمان به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی
- اعتقادی عمیق به تساوی حقوق میان مرد و زن و همچنین میان ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ
- احترام به تعهدات ناشی از عهود و سایر منابع حقوق بین‌الملل که لازمه برقراری عدالت اجتماعی می‌شود
- تلاش برای پیشرفت و ترقی اجتماعی و برقرار ساختن اوضاع زندگانی بهتر برای همه و همراه با آزادی بیشتر
- صلح جویی و رعایت حسن همجواری
- تعهد به حل مسالمت آمیز اختلافات
- عدم کاربرد سلاح مگر در جهت استقرار خیر عمومی

- تعهد به حفاظت از صلح و امنیت بین‌المللی
- همکاری با سازمان‌های بین‌المللی برای پیشرفت، ترقی اقتصادی، و اجتماعی تمام ملل

آیا بدون این تعهدات می‌توان ماهیت دولت مدرن را احراز نمود؟

نتیجه گیری

مناسب است یکبار دیگر همان پرسش بالا را دوباره مطرح ساخته و آنرا به دولت طالبانی پیوند بخشید. آیا امارت اسلامی طالبان که در ساخت دولت معرفی شده آنها تبلور یافته است می‌تواند با معیارهای توضیح دهنده دولت مدرن یعنی دولتی مبتنی بر رضایت و حاکمیت مردم مطابقت یابد؟ آیا آن دولت می‌تواند خود را از محدوده تنگ جزمی مبتنی بر شریعت اسلامی رها ساخته و حقوق اساسی انسان‌ها و آزادی آنان برای انتخاب فلسفه و شیوه زندگی خود به رسمیت بشناسد؟ آیا حکومت طالبان می‌تواند به تعهدات بین‌المللی احترام بگذارند ولی همچنان بر دیدگاه‌های محدود و حذفی خود پا فشارد؟ در حالیکه جامعه بین‌المللی انتظار صلح دوستی و احترام به حقوق ذاتی مردم و ملل دیگر را جزو شرایط اصلی عضویت در جامعه بین‌الملل می‌داند، آیا اندیشه جهادی طالبان می‌تواند این شرایط را پذیرا شده و به آنها تن در دهد؟ این پرسش‌ها بی‌تردید ذهن کنجکاو را به سمت و سوی ناامید کننده می‌کشاند طلبان اساساً نمی‌تواند دولت با معیارهای نوین مورد انتظار جامعه بین‌المللی تشکیل داده و با جهان تعامل صلح طلبانه و مبتنی بر معیارهای تساهل و احترام به تکثر فرهنگی داشته باشد. ممکن است که دولت طالبان چند صباحی با زور، ارعاب و وحشت، و کشتن مردم، و با حمایت کشورهای خارجی دوام داشته باشد. اما این دولت هرگز قادر به اداره کشور نخواهد بود و سرانجام باید تسلیم خواسته مردم افغانستان بشود.

منابع

Aristotle. (2009) *the Politics*. Oxford Paperbacks; Revised edition.

Baubérot, J. (2012). French Secularism: Republican, Indivisible, Democratic, and Social Jean. In *Cités* Volume 52, Issue 4.

Bloom, A. (Trans.). (1991). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.

Bluntschili, H.K. (1875/2000). *The Theory of the State*. Kitchener, ON, Canada: Batoche Books.

Boydtson, A. J. (Eds.). (2008). *John Dewey: The Later Works 1925-1927*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Chrisafis, A. (September 06, 2015). Michel Houellebecq: "Am I Islamophobic, Yes". *Guardian*.

Diamond, L. (May 22, 2011). A Fourth Wave or False Start? *Foreign Affairs*.

Elliot N. Dorff (2007). *The Way into Tikkun Olam (repairing the World)*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.

Filmer, S. R. (1685/1991). *Patriarcha and other Writings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Frank, T.A. (July 9, 2019). What Ross Perot Got Right about America. *Vanity Fair*.

Gravlee, G.C. (2020). Hope in the Ancient Greek Philosophy. In Steven C. van den Heuvel. (Eds.). *Historical and Interdisciplinary Perspectives on Hope.* Springer.

Hinton, E. (2016). *From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Mass Incarceration in America*. Cambridge: Harvard University Press.

Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century***.** University of Oklahoma Press.

James I. (1598/1996). Fischlin, D. (Eds.). *The True Law of Monarchies*. Toronto, Canada: Centre for Reformation and Renaissance Studies.

Jowett, B. (Trans.). (1943). *Aristotle's Democracy*. New York: The Modern Library.

Kant, I. (1785). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.

Kant, I. (1793). *Religion within the Limits of Reason Alone*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

Kaushik, S.L. and Patnayak, R. (Eds.). (1995). *Modern Governments and Political Systems*. New Delhi: Mittal Publications.

Kieman, T. (2018). *Aristotle Dictionary*. Early Bird Books.

Locke, J. (1689/1823). *Two Treatises Government.* London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.

Locke. J. (1689/1983). *A Letter Concerning Toleration*. Hackett Publishing Company.

Luft, S. (2003). *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern*. Ithaca, Cornell University Press.

Maine, H.S. (1873/2013). *Ancient Law*. Wildside Press, LLC.

McGee, K. (2020). *Heathen Earth: Trumpism and Political Ecology*. Punctum Books.

Mendez-Motoya, A.F. (2011) Latin American. In Bukely, J.J. et al. (Eds.). *The Blackwell Companion to Catholic Church*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.

Mill, J. S. (1859/2001). *On Liberty*. Kitchener, Ontario: Batoche Books.

Morris, C.W. (2004). The Modern State. In Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, (Eds.). *Handbook of Political Theory*. SAGE Publications Ltd.

Peters, J.W. (August 28, 2019). The Tea Party Didn't Get What It Wanted, but It Did Unleash the Politics of Anger. *The New York Times.*

Plato, *Apology*. Irvine, CA:XistPublishing.

Plato, *Philebus* (1993). (Trans.). Dorotea Frede. Hackett Publishing Company, pp. 5-29.

Plato' Republic. (2004). Hackett Publishing Company. The Republic.

Plato. (2014). *Euthyphro*. Benjamin Jowett (Trans.). CreateSpace Independent Publishing Platform.

Pope, A. (1733). *An Essay on Man*. See: https://www.poetryfoundation.org/poems/44899/an-essay-on-man-epistle-i

Raspail, J. (1973/1995). *The Camp of the Saints*. Shapiro, N.R. (Trans.). Petoskey, Michigan: Social Contract Press.

Reich ،W. (1933/1946). *The Mass Psychology of Fascism*. Theodore Wolf (Trans.). New York: Orgone Institute Press.

Rousseau, J. J. (1762/2017). *The Social Contract*. Jonathan Bennett.

Smith, R. (1977). *The Norton History of Human Science.* New York: WW Norton and Company Inc.

Stanley. (2018). *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House.

Stanley, J. (2019). The Philosophy of Fascism. *The Philosopher*, vol. 107 No. 2.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

Viala-Gaudefroy, J. (January 13, 2021). How Donald Trump’s Populist Narrative Led Directly to the Assault on the US Capitol. *The Conversation*.

Vico, G. (1968). *The New Science of Giambattista Vico*, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch trans. Ithaca, New York: Cornell University Press. References are made in accordance with paragraph numbers.

Vico, G. (1993). *On Humanistic Education: Six Inaugural Orations, 1699-1709,* Giorgion A. Pinton and Arthur W. Shippee translation and introduction by Donald Phillip Verene. London; Ithaca: Cornell University Press.

Vico, G. (1944). *The Autobiography of Giambattista Vico*, Max Fisch and Thomas Bergin (Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor of political science, international law, and human rights. He is the founder and honorary executive director of Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca), consultative status with ECOSOC. He has published extensively in human rights, international law and relations, and ethics. He is an active member of global civil society.



Book Identity:

A Series on Reflections on Human Rights
Dr. Mahmoud Masaeli

Title of the book: Obstacles to the Establishment of Freedom and Human Rights

Genre: **Human rights**

Publisher/ ***Aftab Publication, Norway***

Publication Year / ***2023***

Layout / ***Mahtab Mohammadi***

Cover design: ***Nadia Vyghnevska***

ISBN / **978-1-4452-1409-2**

